JESUS DE NAZARET

Günther Bornkamm

JESÚS DE NAZARET

GÜNTHER BORNKAMM

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1975

Título original: Jesus von Nazareth
Tradujo: Santiago Pablos
Cubierta y maquetación: Luis de Horna

Apartado 332 - Salamanca (España)
Depósito legal: S. 374. 1975
ISBN 84-301-0653-7
Printed in Spain
Gráficas Ortega, Asadería, 17 - Salamanca, 1975

CONTENIDO

EXCURSOS

PRÓLOGO

Durante los últimos decenios, al menos en Alemania, se puede decir que el mundo científico no ha presentado al público la historia y el mensaje de Jesús de Nazaret. En vez de ello, se han multiplicado los ensayos producidos por teólogos aficionados a la posía y por poetas aficionados a la teología. Nosotros no queremos criticar aquí esos ensayos. Y sin embargo, un cambio así, en un terreno tan importante, ocultaba un verdadero peligro: ¿acaso era inevitable que la investigación científica abandonara una tarea que, de hecho, le incumbe, tarea ciertamente difícil pero también prometedora, o que se refugiara en el círculo solamente reservado a los profesionales?

Son muchos los que piensan que el camino de la investigación histórico-crítica en este terreno conduce a un callejón sin salida y debe ser definitivamente abandonado. Yo no comparto esta opinión y me resulta imposible comprender por qué este camino llevaría necesariamente a la incredulidad, por qué la fe debería abandonarlo e incluso no podría hacer más que abandonarlo. ¿Podría contentarse la fe con la pura tradición, aunque se trate de la depositada en los evangelios? Ella debe más bien remontarse más allá de la tradición para aclarar la cosa misma, y, a partir de ésta, volverá quizás a comprender de una manera nueva la tradición misma y a recuperarla. En esta empresa el creyente se encuentra de acuerdo con cualquiera que respete el conocimiento histórico. Ciertamente, la fe no puede y no debe quedar a merced de las variaciones y de la incertidumbre de la investigación histórica —exigirle esto sería presunción y sinrazón—, pero nadie debería despreciar la ayuda que puede aportar la investigación histórica para elucidar la verdad a la que cada uno de nosotros debe atenerse firmemente.

Sin duda ninguna, en el terreno de la tradición que concierne a Jesús, se ha hecho cada vez más difícil llegar a un conocimiento histórico poco más o menos cierto; esto depende del carácter de las fuentes, del que tratará con detalle el primer capítulo de este libro. Es cierto que su estudio ha enriquecido mucho nuestra comprensión, pero al mismo tiempo ha conseguido que nuestro conocimiento del Jesús histórico sea cada vez más incierto; también ha hecho que el barco de la investigación se desvíe hacia una dirección muy distinta, de manera que, según la opinión de un gran número de nuestros contemporáneos, habría que reemplazar con un cuadrado blanco el mapa de la historia de Jesús, dibujado antaño con tanta seguridad. Menos aún podría hacer mío tal exceso de escepticismo. Pero con ello no quiero tampoco disimularme las dificultades de las que acabo de hablar ni las limitaciones de nuestro saber, ni tampoco desconocer la necesidad de dejar el campo de la investigación ampliamente abierto a la pluralidad de juicios y de opiniones.

Este libro quiere informar sobre las cuestiones, las incertidumbres y los descubrimientos de la investigación histórica, no solamente a los «especialistas» sino también a los profanos en esta materia que desean, en cuanto es posible, llegar a una comprensión histórica de la tradición sobre Jesús, porque no pueden contentarse con las presentaciones edificantes y poéticas. Para el que no esté armado de paciencia y constancia será mejor que renuncie a leer esta obra. Además, en el estado actual de la investigación, el lector deberá enfrentarse con reflexiones y con consideraciones poco corrientes. Incluso algunos pasarán con dificultad el primer capítulo y se desanimarán; podrían saltárselo sin miedo, aunque lo lean después. Sin embargo, este capítulo ha sido colocado al principio con toda intención, porque abre paso al contenido de los capítulos posteriores.

Este estudio trata de un tema muy particular desde muchos puntos de vista. Primero porque ya nos es algo familiar, al estar tan impregnados de la tradición cristiana, cuando por otra parte ésta se ha convertido para muchos en algo extraño e incomprensible. Para ir adelante a través de la niebla de esta región, es necesario ante todo estar dispuesto a acoger las cuestiones libremente y con franqueza; hay que renunciar a querer encontrar a cualquier precio una confirmación de sus propios juicios, ya provengan de una tradición anterior a la fe o de la incredulidad. Este libro no habría podido ser escrito si el autor no tuviera la firme esperanza de que podría ayudar también al lector para el que la tradición de la iglesia se ha convertido en algo extraño a encontrar de nuevo y como por primera vez la figura y el mensaje de Jesús.

La constatación de que nuestra limitada capacidad no está proporcionada a la amplitud del tema, es algo que, al menos así lo esperamos, podría echar un puente entre el lector y el autor. Esto no habrá que repetirlo en lo que sigue. Quiero suponer que sólo el lector incomprensivo sentirá la ausencia de «edificación» y de personales profesiones de fe, tomando la objetividad requerida por una presentación científica como si se tratara de una indiferencia que sería incompatible con la experiencia de los discípulos de Emaús: «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?».

De las palabras que aparecen repetidamente en los evangelios, no se da generalmente más que una sola referencia y sin indicación de los textos paralelos, que se pueden ver fácilmente con una simple mirada en una sinopsis griega o castellana y que están también indicados en los márgenes de nuestras biblias. Suponiendo que el lector tendrá sin duda ninguna los evangelios abiertos delante de él, me he ahorrado de ordinario las citas expresas y, en su lugar, he recordado el contenido de tal manera que el recuerdo de los relatos y de las palabras vuelva a la memoria espontáneamente y sin tardar. De vez en cuando, he dejado traslucir en la paráfrasis lo que me parecía que era el sentido propio de la palabra.

La elección de los textos está determinada de ordinario por consideraciones de historia de la tradición. No obstante quiero señalar explícitamente que no considero como solamente auténticos los textos aquí citados; por otra parte, para tal o cual de entre ellos admito o incluso creo que se puede defender que sea el resultado de una formación tardía. En todo caso no veo por qué tal palabra o tal relato que debe su formación solamente a la comunidad primitiva no habría podido conservar algo de históricamente auténtico.

Mucho de lo que se dice en las notas y en los excursos no interesa más que a la corporación de los teólogos; el no-teólogo no debe detenerse en ellos. Afortunadamente las fronteras entre estas dos categorías no están muy delimitadas y para el no-especialista puede ser interesante tener por lo menos alguna idea del trabajo teológico.

Las indicaciones bibliográficas han tenido que ser limitadas por razón del espacio disponible. Además de los límites de nuestra propia información, la amplitud misma del tema nos ha obligado a escoger entre las cuestiones que han estudiado los especialistas.

GÜNTHER BORNKAMM

1

FE E HISTORIA EN LOS EVANGELIOS

Ya nadie está en condiciones de escribir una vida de Jesús [1]. Este es el sorprendente resultado, que hoy ya no es apenas discutido, de una investigación que se ha dedicado durante casi doscientos años —por lo demás, con fruto—, a reconstruir y a dibujar la vida del Jesús histórico, liberándola de todos los «retoques» aportados por la enseñanza dogmática. Al final de este intento, se reconoce su fracaso. Albert Schweitzer, en su ya clásica obra *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* [2], ha levantado a esta investigación un monumento que es al mismo tiempo su oración fúnebre.

¿Por qué han fracasado estos intentos? ¿es solamente porque nos hemos dado cuenta de que cada autor, sin quererlo, había proyectado la mentalidad de su época en el retrato de Jesús que

1. Sobre los problemas de los que tratamos en este capítulo, se puede consultar en las publicaciones recientes: C. H. Dodd, *History and the gospels*, London 1938; E. Käsemann, *Das problem des historischen Jesus:* ZThK 51 (1954) 125 ss; N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem:* Kerygma und Dogma 1 (1955) 104 ss; H. Conzelman, *Jesus Christus*, en RGG³ III (1959) 619 ss; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 203 ss, 300 ss; E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, en *Ges. Aufs.* II, Tübingen 1960; especialmente: J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Tübingen 1960 (con una bibliografía muy extensa sobre la historia del problema y sobre las diferentes posiciones actuales); *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, ed. H. Ristow y K. Matthiae, Berlin 1960; R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelber ³1962; X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Seuil 1963.

No vamos a criticar aquí tal o cual reciente estudio sobre Jesús, como el de E. Stauffer, *Jerusalem und Rom*, Berne 1957; *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Berne 1957; *Die Botschaf Jesu damals und heute*, Berne 1959. Sin embargo lo que se dice en el capítulo 1 sobre el carácter de las fuentes, por no citar más que este punto, muestra ya la diferencia fundamental que nos separa.

2. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, ⁶1951.

él ofrecía y que por lo tanto no nos podíamos fiar de él? De hecho, las siempre diversas imágenes que ofrecen las innumerables «vidas de Jesús» no son alentadoras; a través de ellas nos encontramos a veces con un maestro del siglo de las luces, muy al corriente sobre las cosas de Dios, la virtud y la inmortalidad, a veces con un genio religioso del romanticismo, a veces con un moralista kantiano, a veces con un campeón de las ideas sociales. Sin embargo, una auténtica investigación histórica podría encontrar ahí la ocasión de volver a emprender nuevamente su tarea tradicional con una conciencia más lúcida de sus propios condicionamientos y perspectivas, e intentar hacer algo mejor. ¿Acaso la investigación se ha sofocado y le falta en nuestro tiempo un escritor «afinado» para tal tarea? ¿o no será esta laguna más que un signo de cansancio, nada más que un tributo pagado por la ciencia a las exigencias de su propia hipercrítica? En realidad las razones de este estado de cosas son más profundas y nos obligan a estimar como ociosa toda nueva tentativa de este género, actual o incluso futura.

Este juicio se apoya en el carácter particular de las fuentes que fundamentan casi exclusivamente nuestro conocimiento histórico de Jesús [3]: los evangelios del nuevo testamento, sobre todo los tres primeros (Marcos, Mateo, Lucas). A causa de su parentesco y de su interdependencia, inmediatamente perceptibles si se dispone de una «vista de conjunto» de los relatos que contienen, lo que nosotros llamamos evangelios «sinópticos» (en griego *syn-opsis*: cf. Excurso I). El evangelio de Juan, comparado con los otros tres, tiene un carácter tan diferente y la reflexión teológica está en él tan elaborada, que no podemos utilizarlo más que como una fuente secundaria. Por otra parte, los mismos evangelios sinópticos no son fuentes históricas ordinarias a las que puede referirse sin más el historiador que interroga a Jesús de Nazaret como a una figura del pasado. Incluso si su aportación a la historia es diferente de la de Juan, también ellos imbrican en todo momento información sobre Jesucristo y confesión de fe, relato de los hechos y testimonio de la comunidad creyente.

Cuando se busca comprender los evangelios en su conjunto, así como los diferentes elementos de la tradición evangélica, se deben distinguir continuamente estos dos aspectos pero están tan estrechamente ligados entre sí que a menudo es muy difícil decir dónde termina el uno y dónde comienza el otro. No existe certeza matemática que permita el despejar una pura

3. Sobre las fuentes no cristianas, véase 27 s.

historia de Jesús, que no haya sido «retocada» por alguna creencia; y, sin embargo, una de las tareas de la exégesis consiste en diferenciar críticamente en las capas de la tradición lo que es más antiguo y lo que es más reciente. No poseemos ni una sola «sentencia», ni un solo relato sobre Jesús —aunque sean indiscutiblemente auténticos—, que no contenga al mismo tiempo la confesión de la comunidad creyente o que al menos no la implique. Esto hace difícil e incluso lleva al fracaso toda búsqueda de los hechos brutos de la historia.

Por eso todo el que quiera emprender una exposición histórica sobre Jesús y su mensaje, como es nuestro propósito, se encuentra en una gran dificultad. El lector quiere saber, y tiene derecho a ello, cómo han ocurrido las cosas, lo que se ha dicho y lo que se ha hecho en tal momento y en tal lugar. Tales cuestiones nosotros no podemos eludirlas, y sin embargo hemos de aprender a colocarlas en un segundo plano, a no concederles la urgencia y el peso que se les da generalmente. Ya nos han conducido demasiadas veces a un callejón sin salida y desde ahora deberíamos saber que con repetir la agobiante pregunta: «¿Qué es lo que ocurrió?», no se consigue con certeza el objetivo, sino que más bien se oculta. De todas formas una cosa está clara: si consideramos precipitadamente como un relato detalladamente histórico, en el sentido corriente de la expresión, todo lo que nos ha sido transmitido, impondríamos a los evangelios una perspectiva que no es la suya; les atribuiríamos una manera de comprender la historia de Jesús que no les conviene de ninguna manera; por lo demás, si quisiéramos reducir la tradición a aquello que la crítica histórica no puede poner en duda de ninguna manera, no nos quedaría finalmente más que un torso mutilado que no tendría, tampoco él, casi nada en común con la historia de la que dan testimonio los evangelios. Estos dos caminos han sido ya suficientemente recorridos en el pasado; cada uno de ellos ha provocado, como reacción, un movimiento en sentido inverso. Ante un método que actuaba a ciegas y sin espíritu crítico, la crítica histórica entró en escena con todo derecho, destruyendo las bases tan aparentemente sólidas en las que aquél se apoyaba. Pero a esta crítica contestaban de nuevo cada vez los esfuerzos de historiadores y de teólogos conservadores que querían restaurar el torso arrancándole tal o cual de sus miembros, con mayor o menor suerte, hasta que una crítica más implacable todavía viniera a cercenar los que aún le quedaban. Así se asistió a un movimiento de balancín entre tendencias críticas y tendencias conservadoras, dejando perplejo al que intentara instruirse sobre bases científicas

y más aún al creyente que se interroga sobre la historia de Jesús. Nadie pensará que las dificultades que se acaban de enumerar puedan ser resueltas por la fuerza, como un nudo gordiano. Sin el desarrollo de la crítica y de la contra-crítica, no se llega a la verdad histórica en este terreno; este proceso nos enseña a comprobar la solidez de los relatos, a encontrar mejores fundamentos y, por otra parte, a no dejarnos llevar por una crítica desenfrenada. Desde el momento en que la investigación nos ha enseñado a interrogar a la historia con toda libertad y a no contentarnos solamente con las afirmaciones dogmáticas o magisteriales, debemos continuar la encuesta. Es verdad que la fe auténtica no depende de los resultados de la investigación; pero aquel que, queriendo comprender la historia, se ha planteado algún día los interrogantes suscitados por esta investigación, difícilmente podrá quedarse con la conciencia tranquila si intenta, refugiándose en el marco más «seguro» de las tradiciones eclesiales, escapar con alguna pirueta ante los problemas que plantea la investigación y ante los resultados a menudo contradictorios que ésta ha producido.

Así, debemos hacer todo lo posible por escapar de este dilema. Por consiguiente, *antes* de intentar la reconstrucción exacta de lo que efectivamente ocurrió, debemos poner en claro la comprensión de la historia según los evangelios y de la figura de Jesús. He aquí algo que se separa radicalmente de la forma corriente de pensar hoy. En efecto, para la tradición cristiana primitiva, Jesús no es ante todo un personaje de otro tiempo, sino el Señor glorificado, presente con su querer, con su fuerza, con su palabra. Jesucristo no es el rabbí de Nazaret, cuya historia terrestre comenzó en Galilea y se terminó sobre la cruz en Jerusalén, sino que es al mismo tiempo el resucitado, el portador de la salvación y de la realización de los designios divinos. La mirada de la comunidad no se fija, pues, en el antaño sino en el hoy, y este hoy no es simplemente una fecha del calendario sino un presente determinado por Dios y, por lo mismo, un futuro abierto por Dios. A la luz de este ahora y de este después suscitados, definidos por Dios e inaugurados por la crucifixión y la resurrección de Jesús, la comunidad interpreta la historia de Jesús anterior a la pascua y la incluye en su predicación; para ella esta historia está en relación con el presente y abre el porvenir (cf. por ejemplo Hech 10, 37-43). De esta manera la comunidad primitiva comprende la historia de Jesús a partir del final y en función del mismo. Esta forma de comprender marca con su huella todas las tradiciones recogidas en los evangelios.

El testimonio de ello lo encontramos en las más antiguas fórmulas de predicación y de confesión de la fe que nos da la forma primitiva del evangelio, mucho antes de que hubiera evangelios escritos [4]. Todas ellas, con extrema concisión, no hablan más que de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, proclamando con ello el final del mundo antiguo y el comienzo del mundo nuevo de Dios que trae juicio y salvación. Viviendo tan exclusivamente de esta historia, que penetra en el horizonte de todo acontecimiento terrestre y que inaugura el paso al nuevo mundo, la más antigua predicación del cristianismo podrá prescindir de informaciones sobre la vida y los hechos de Jesús de antes de la pascua, y ello hasta tal punto que nos sorprende (2 Cor 5, 16). No hay duda de que Pablo y los autores de otros escritos neotestamentarios estaban muy poco al corriente de los detalles que nosotros conocemos por los evangelios.

Pero los mismos evangelios, que exponen por primera vez la historia prepascual de Jesús, no se distinguen esencialmente, en su manera de comprenderla, de las antiguas formulaciones del mensaje de la salvación *(euangelion, kerygma)*. También ellas se derivan de la predicación y están al servicio de la misma. Por esto el relato de los pocos días de la pasión adquiere un puesto tan desproporcionado que se ha podido, y con razón, llamar a estos libros «relatos de la pasión con introducción detallada» [5]. A pesar de que estos relatos contienen recuerdos históricos seguros (cf. capítulo 7), es cierto que los evangelistas no han intentado proporcionar una crónica, sino orquestar la pregunta que hizo el resucitado a los discípulos de Emaús: «¿Es que Cristo no debía sufrir todo eso para entrar en su gloria?» (Lc 24, 26). Contando la historia del tiempo pasado, anuncian quién es él y no quién era. Esto que es verdad para los relatos de la pasión lo es también para los evangelios en conjunto: el pasado de la historia de Jesús debe ser interrogado y comprendido según su significación para el tiempo presente y para el porvenir que es «por-venir» de Dios.

4. Hech 3, 13 ss; 4, 10 ss; cf. sobre todo 1 Cor 15, 3 ss. Cf. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903; C. H. Dodd, *The apostolic Preaching and its developments*, London 61950; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 41948, 212 ss; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 31958, 471 ss; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich 1955, 99 ss.

5. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, 21896, 80, n. 1 (nueva ed. 1953, 59 s, n. 1).

Puesto que, para la comunidad, el Jesús terrestre es al mismo tiempo el resucitado, su palabra recibe igualmente en la tradición los rasgos del presente. Así se explican dos características de la tradición, aparentemente contradictorias, que se reconocen casi en cada página de los sinópticos: una fidelidad y un apego indiscutibles a la palabra de Jesús y, al mismo tiempo, una asombrosa libertad con respecto a las palabras «históricas». Se conserva la palabra de Jesús pero no se la preserva con una piedad de archivista, no se la enriquece tampoco con comentarios, según la manera de las sentencias de los rabinos célebres [6]. Sí, se puede formular la cosa como sigue: la tradición no reproduce verdaderamente la palabra que Jesús ha pronunciado en otro tiempo, ella *es* su palabra hoy [7]. Entonces se comprende el que haya en la tradición múltiples variantes de su palabra. Para justificarlas, no basta recordar que una tradición oral popular no se contenta con conservar, sino que modifica, adorna y selecciona; y esto vale, incluso si las leyes y las formas estables de la tradición popular son fáciles de reconocer en los evangelios.

Para mostrar este carácter de actualización de la palabra de Jesús, damos un solo ejemplo, pero evidente, al que se podrían añadir otros muchos. Si se comparan las dos recensiones de la parábola de Jesús sobre el gran banquete (Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24), se constata que el relato de Lucas es diferente del de Mateo y ofrece a primera vista el texto más antiguo: un hombre rico invita a sus amigos a una comida, pero los invitados se niegan a asistir, presentando excusas plausibles, pero fútiles. Este relato, que en Lucas queda dentro del marco natural de una parábola, lleva consigo en Mateo rasgos alegóricos; el notable se ha convertido en rey, la comida se convierte en un banquete de bodas para su hijo, los sirvientes (que son muchos) son maltratados y matados. Aún más, Mateo nos habla de soldados enviados por el rey irritado contra los invitados ingratos y asesinos, y de la destrucción de su ciudad. Inmediatamente se ve que ya no se trata de una simple parábola. Cada rasgo debe ser interpretado en sí mismo: el rey es una metáfora corriente de Dios, el hijo del rey es el mesías, el banquete de bodas evoca los tiempos mesiánicos; en el destino de los sirvientes reconocemos el martirio de los mensajeros de Dios, durante la guerra judía, y la destrucción de

6. Cf., por ejemplo, el tratado de la Mishnah, *Pirqê Abôth* (Los dichos de los padres), Leipzig [4]1915.

7. Sobre la cuestión *Paradosis et Kyrios*, ver O. Cullman, *La tradition*, Neuchâtel 1953, 13 ss (*Etudes de Théologie biblique*, Neuchâtel 1968, 161 ss).

la ciudad, la catástrofe del año 70. El antiguo pueblo de Dios, convertido en rebelde, es rechazado y un nuevo pueblo es convocado. Pero éste es todavía una agrupación de buenos y de malos, que marchan al encuentro del juicio y de la definitiva eliminación de los indignos (sólo en Mateo la parábola se termina con el rechazo del que ha venido al banquete sin traje de fiesta). Está claro que Mateo ha intercalado en la parábola original la historia misma de Jesús, la pintura de Israel y la de la primera iglesia. La palabra del Jesús de otro tiempo se ha convertido en palabra de hoy. Lucas ha conservado mejor, sin duda, el carácter de la parábola, y por eso no manifiesta menos la misma tendencia a actualizar la palabra de Jesús. Hace salir al sirviente del señor no sólo dos, sino tres veces; después del primer rechazo, él va hacia los pobres, los cojos, los tullidos que están *en* la ciudad y luego va de nuevo hacia aquellos que se encuentran delante de los muros, *fuera* de la ciudad. No cabe duda de que el evangelista ha querido señalar con ello el progreso de la misión que va de Israel hacia el mundo pagano.

Con este ejemplo se ve hasta qué punto la tradición recogida en los evangelistas está marcada por la manera que tenían los creyentes de comprender la historia de Jesús y su persona: el antaño de esta historia, en efecto, no tenía sentido para ellos más que con relación al hoy de su señorío sobre la comunidad y para el último futuro de Dios; esta perspectiva les ha llevado, por decirlo según nuestra mentalidad moderna, a relativizar, incluso a suprimir muchas veces las fronteras entre el tiempo de antes y el de después de pascua. La historia de la tradición nos enseña, en efecto, que ciertas palabras del Jesús terrestre (como el caso de la parábola del banquete) han recibido muy pronto una forma postpascual, y que inversamente palabras del resucitado se han convertido en palabras del Jesús terrestre. En principio, se trata de un solo y mismo procedimiento; no es raro encontrar situaciones y dificultades de la comunidad pospascual que están implicadas en alguna palabra de la tradición evangélica. Encontraremos bastantes ejemplos de ello a lo largo de este estudio. Tales palabras han debido llegar, originalmente, a la comunidad en labios de sus profetas o predicadores inspirados, como lo muestra el Apocalipsis de Juan en sus cartas a las iglesias (Ap 2 y 3). Las leyendas y los adornos que van aumentando de un evangelista a otro, nos muestran muy claramente hasta qué punto la fe y la teología de la comunidad han contribuido a formar la tradición de la historia de Jesús. Esto es particularmente cierto en cuanto a los relatos de la infancia según

Mateo y Lucas, así como de los relatos pascuales en los cuatro evangelistas; en cuanto a los evangelios apócrifos, de los que se han conservado un gran número de fragmentos, caen a menudo en lo fabuloso.

La ausencia de preocupación «histórica» de la tradición se manifiesta también en el estilo de esas narraciones. Las cuestiones, tan importantes para el historiador moderno, del lugar y del tiempo, de las causas y de los efectos de un acontecimiento, del caminar interior y del perfil de los personajes, quedan prácticamente sin respuesta. Por regla general, las notaciones históricas y concretas no hacen más que encuadrar las escenas y enlazarlas unas con otras; para las fechas, se limitan a unas palabras de transición, y para los lugares, a estereotipos (allí, aquella tarde, unos días más tarde, etc.; casa, camino, campo, lago, etc.) y varían a menudo de un evangelio a otro. Basta con comparar lo que dice el texto en sí mismo, con los floreos que añaden a este marco histórico un gran número de sermones, de instrucciones religiosas para niños o de vidas de Jesús, así como las elucubraciones sentimentales —con frecuencia poco respetuosas— sobre lo que ha ocurrido en el alma de Jesús. Esto debería inclinarnos a no intentar colmar las «lagunas» del texto en beneficio de una supuesta recomposición del relato, y a quedarse con lo que el texto considera realmente [8].

Sólo muy recientemente, el carácter y las formas de la tradición han constituido el objeto de una investigación más precisa, sobre todo gracias a la llamada *Formgeschichte* («historia de la formación [del evangelio]») [9]. Estas investigaciones han sacado a la luz las leyes de la transmisión que proceden de la tradición oral anterior a la tradición escrita y que han quedado sin cambiar en los tres primeros evangelios. El estudio de estas leyes nos da un

8. Recordemos la costumbre, en la predicación y en la enseñanza, de referirse a la perícopa que precede al texto que se va a explicar, para situarle a éste en un contexto biográfico: «Jesús acababa de...». Tales arreglos de tipo biográfico hacen desviar inútilmente la atención de lo que se trata de exponer.

9. Cf. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919 (reim. Darmstadt 1964); M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ³1959; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ⁴1958; V. Taylor, *The formation of the gospel Tradition*, London ²1935 (reed. 1957); F. C. Grant, *The earliest gospel*, New York 1934; *The gospels, their origin and their growth*, London 1957; G. Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien:* TRu 24 (1957-1958) 283 ss; G. Bornkamm, *Evangelien (formgeschichlich)* y *Formen und Gattungen II*, en RGG II ³1958, 745 ss, 999 ss.

primer y excelente acceso para distinguir en un texto lo esencial y lo que no lo es. Pero los resultados van más lejos: manifiestan la singularidad de los evangelios con respecto a todas las formas antiguas y a todos los antiguos géneros de historiografía y de literatura. Pero ante todo, estas leyes de la tradición nos enseñan a preguntarnos qué lazo une el conjunto de la tradición sobre Jesús a la fe y a la vida de la comunidad que es el origen de ella y al mismo tiempo la destinataria. No es necesario precisar aquí en qué medida la comunidad ha participado en la elaboración de la tradición: es más importante reconocer el hecho.

El que quiere hacer obra de exégesis y de crítica histórica se ve así inducido a distinguir las palabras «auténticas» de Jesús de las palabras «no auténticas», es decir, las palabras del Jesús histórico, y las «creaciones de la comunidad». Así se expone, todavía hoy, por parte de ciertos teólogos y de no especialistas, al reproche indignado de ser un puro destructor. Y sin embargo se debería ver en este trabajo crítico la revalorización de un contenido completamente positivo: a saber, la historia de Jesús ha sido comprendida a partir de su resurrección y de la experiencia de su presencia. No hay que engañarse en cuanto a los términos empleados por la crítica («inauténtico» o «creación de la comunidad») y suponer que así los textos son condenados como puras ficciones. Esta idea errónea es frecuente a la vez entre los defensores y entre los adversarios de la crítica histórica. Pero, mientras que éstos declaran que no se puede en ningún caso atribuir a la comunidad tal imaginación creadora, aquéllos consideran que se trata de un hecho que se impone. Había que preguntarse más bien si las categorías aquí utilizadas corresponden al objeto.

Si la parte de experiencia subjetiva y de imaginación poética es indiscutible, queda el que, por su fundamento y su origen, la tradición, nacida de la fe de la comunidad, no es un simple producto de la imaginación sino una respuesta a Jesús, a su perosna y a su misión en su conjunto. La tradición se interesa, más allá de ella misma, por aquél que la comunidad ha encontrado en su condición terrestre y que le manifiesta su presencia de Señor resucitado y glorificado. Así en cada capa, en cada elemento de los evangelios, la tradición da testimonio de la realidad de la historia de Jesús y de la realidad de la resurrección. He aquí por qué nuestra tarea consiste en buscar la historia *en* el kerigma de los evangelios, como también el kerigma en esta historia. Si se distinguen los pasos, no es más que para hacer más claras sus disposiciones y sus interpretaciones.

Una larga costumbre, a cuya influencia no escapamos tan fácilmente, nos ha vuelto extranjeros a esta manera de entender la historia de Jesús; para nosotros, lo esencial es únicamente o, al menos principalmente, lo que de hecho ocurrió entonces. Esto es verdad tanto para los defensores de la tradición que, más o menos abiertamente, consideran los trabajos de la crítica histórica como un ataque contra los fundamentos de la fe cristiana, como para los que utilizan la ciencia histórica y la crítica para poner en duda el mensaje cristiano como tal. Por esto hemos tenido que hablar largamente, aunque de manera incompleta, de la concepción de la historia reflejada en la tradición de los evangelios y claramente opuesta a nuestra forma actual de pensar. Dada la situación en la que nos encontramos hoy, todas estas reflexiones metodológicas eran indispensables, aunque hayan sometido quizás a una dura prueba la paciencia del lector. Desgraciadamente nosotros damos a menudo pocas pruebas de esta paciencia y de esta libertad; el trabajo de la crítica histórica es considerado por unos como una simple obra de destrucción y defendido por otros sin reflexión suficiente sobre las cuestiones teológicas que hace surgir. El resultado ha sido una definitiva escisión entre la investigación histórica y la fe, de manera que una de las tareas más importantes que nos son confiadas, tarea ciertamente difícil pero capital y rica en promesas, ha quedado inacabada. Así el conocimiento de la verdad se ha oscurecido e incluso revelado como imposible. La cosa es normal, porque esta verdad no es una evidencia al alcance de la mano, como a veces pensamos. Las generaciones precedentes han tenido quizá más suerte, al no estar todavía inquietas por estas cuestiones; *para nosotros*, el único camino que tenemos abierto es el camino estrecho de las reflexiones metodológicas y fundamentales que acabamos de presentar.

Lo que se acaba de decir, en ningún caso debe desanimarnos a plantear la cuestión del Jesús histórico. Ciertamente, parece que ciencia y fe, a partir de polos opuestos, han querido, cada una por su parte, eliminarla como una cuestión sin solución posible. Ciertos representantes de la ciencia bíblica consideran tan inextricable el entretejido de profesión de fe y de relatos, de historia y de fe, que todo esfuerzo por alcanzar en los evangelios al Jesús de la historia les parece condenado al fracaso. Los defensores de la tradición creyente, por su lado, niegan de golpe la aptitud de la ciencia histórica para hacerse con este objeto, y consideran que reconocer sin más la tradición, en la forma en que nos ha sido dada, es la primera exigencia de la fe. Una y otra

perspectivas serían demasiado zanjantes y, finalmente, absurdas.

No hacen falta largas discusiones, que por lo demás serían vanas, ante los presupuestos dogmáticos, para mostrar que la investigación científica no puede dejar que le prohíban este terreno. Si es exacto lo que hemos dicho sobre el carácter de los evangelios, está claro que la investigación se encuentra ante una multitud de preguntas y de tareas. Este torrente no puede dejar de correr, incluso cuando una gran cantidad de su agua ha sido desviada de su cauce: hay que construir diques convenientes para que estas aguas decrezcan y vuelva a aparecer la tierra firme. Pero los evangelios y la tradición que comunican no podían impedirnos plantear el problema del Jesús histórico: no solamente ellos permiten esta investigación, sino que la exigen. En efecto, cualquiera que sea el juicio del historiador sobre el detalle, nadie puede negar que la tradición evangélica misma se apoya fuertemente sobre la historia prepascual de Jesús, así el interés que le concede es diferente del de la ciencia histórica moderna. La perspectiva pascual en la que la comunidad primitiva ve la historia de Jesús es un dato que no puede olvidarse, pero también hay que acordarse de que lo que se aclara así es la historia de Jesús *antes* del viernes santo, *antes* de la pascua. Si fuera de otra manera, la comunidad se habría descarriado en un mito intemporal, aunque fuera dando, por cualesquier motivo, el nombre de Jesús. Los evangelios son el *rechazo del mito:* cualquiera que sea el puesto queha podido conservar o volver a tomar en el pensamiento creyente primitivo, el mito no tiene aquí otra función que la de presentar la historia de Jesús como la historia de Dios que interviene en el mundo. En términos neotestamentarios: lo que ha ocurrido «una vez» es interpretado como convertido, en la certeza de la fe, en lo divino «una vez por todas».

Por eso sería un tremendo error querer reducir el nacimiento de los evangelios y de las tradiciones que hay recogidas en él, a un interés histórico —sano o dudoso— *fuera* de la fe. Más bien, sólo se expresa en ellos la confesión de fe: Jesucristo, aquél que une el Jesús terrestre y el Cristo de la fe. Los evangelios proclaman así que la fe no comienza con ella misma, sino que vive de una historia que la precede y de la que no se puede hablar más que en términos del pasado, como lo hacen todos los evangelistas, y ello en beneficio del presente de la fe.

Pero hay además otra perspectiva que debe explicitar el interés de la fe por la historia prepascual. Se podría plantear la cuestión de saber si la comunidad postpascual, que vivía en la certeza de la presencia real del resucitado y en la esperanza de su pró-

xima vuelta, no cayó en un extraño «anacronismo», al hacerse contemporánea de su señor terrestre de antes de la pascua, y por tanto de los fariseos y de los grandes sacerdotes de antaño, de los primeros oyentes de Jesús que escucharon su mensaje sobre la venida del reino de Dios, de los discípulos que se pusieron a seguirle, de los enfermos que él curó, y de los publicanos y de los pecadores con los cuales él se sentó a la mesa. Sin embargo, lo que puede parecer un anacronismo corresponde exactamente a la inteligencia que la comunidad tenía de ella misma y de su situación. Ella se solidarizaba así con los que no vivían todavía de la fe, pero que habían sido los primeros llamados por la palabra de Jesús a la obediencia y a la fe. Así confesaba que su fe consistía solamente en el acto de seguir al maestro terrestre que marcha aún al encuentro de la cruz y de la resurrección. Los evangelios son, pues, igualmente la *negativa del fanatismo escatológico* que, negando la temporalidad, proclama que la gloria del mundo de Dios está ya aquí.

¿Qué pasa con la otra cuestión planteada por la ciencia: una presentación de la historia y del mensaje de Jesús, teniendo en cuenta nuestras fuentes, tiene un sentido todavía y es todavía realizable? ¿Hay que reincidir e intentar no obstante describir con detalle el desarrollo biográfico y psicológico de la vida de Jesús? Ciertamente que no. Todos los intenos de este género están condenados al fracaso. Suponen, o bien que se tome ingenuamente cualquier cosa como algo histórico, o bien que se rellenen con la misma ingenuidad las lagunas de los textos, imaginando poder establecer relaciones allí donde precisamente los evangelios se abstienen de hacerlo. Estos intentos no hacen más que ocultar el carácter fragmentario de nuestros conocimientos y difuminar la frontera que separa lo que es históricamente cierto de lo que no lo es. Nuestra tarea más urgente no será, pues, la de reafirmar la verosimilitud histórica de tal o cual relato de milagro, que la crítica considera como una leyenda, y de salvar tal o cual palabra del Jesús histórico que sin embargo no se explican bien más que por la fe de la comunidad creyente. Tales operaciones intentadas aquí o allá, no pueden remediar nuestra situación en su conjunto.

Sin embargo, los evangelios no autorizan de ninguna manera la resignación o el escepticismo. Por el contrario, nos hacen sensibles a la persona histórica de Jesús, aunque de manera muy distinta de como lo hacen las crónicas o los relatos históricos. Está bien claro: lo que los evangelios relatan del mensaje de los hechos y de la historia de Jesús está caracterizado por una auten-

ticidad, una frescura, una originalidad que ni siquiera la fe pascual de la comunidad ha podido reducir; todo eso remite a la persona terrestre de Jesús.

Precisamente, es la crítica histórica bien comprendida la que nos ha abierto de nuevo el acceso a está historia, al librarnos de las biografías psicológicas. Lo vemos mucho más claro. Si los evangelios no presentan la historia de Jesús en todas sus etapas ni en su evolución interior y exterior, no dejan por eso de hablarnos de la historia como un hecho y un acontecimiento. Incluso dan abundantes datos de ello; esto puede afirmarse intrépidamente a pesar de la vulnerabilidad histórica de tantas palabras y de tantos relatos tomados aisladamente, a pesar de las tendencias que trabajan la tradición y a pesar de que sea imposible obtener finalmente, a partir de detalles más o menos ciertos, un conjunto más o menos válido que podríamos llamar «vida de Jesús».

Como todo el mundo sabe, los evangelios narran la historia de Jesús en «perícopas», cortas escenas anecdóticas, que no solamente constituyen por su colocación su historia, sino que cada una de ellas por sí misma contiene la persona y la historia de Jesús enteramente. Para explicarse cada una de estas perícopas no tiene necesidad de los acontecimientos anteriores; ninguna se refiere a acontecimientos posteriores en los que lo que ha tenido lugar encontraría su despliegue. Siempre consiguen mantenernos bajo el halo de luz de una escena que se basta a ella misma. El círculo luminoso está siempre bien trazado, las características de cada personaje están limitadas a lo estrictamente necesario y el encuentro de Jesús con tal o cual es puesto en pleno relieve: por su palabra y su acción, este encuentro se convierte en un acontecimiento de gran alcance, interpelando al interlocutor en lo más profundo de sí mismo. A esta manera de narrar la vida de Jesús corresponde la transmisión de sus palabras. Cada una de éstas se mantiene en pie por sí misma, y no tiene necesidad de recibir sentido del contexto o de ser comentada por otra palabra. Igualmente, los llamados discursos de los evangelios —el sermón de la montaña, discurso de envío en misión, parábolas, etc.— no son en realidad «discursos», sino solamente colecciones de sentencias independientes.

¿Qué significa tal manera de presentar a Jesús? ¿no hay aquí trazas de una tradición popular, no histórica, y el signo de que la transmisión de los evangelios está ordenada al uso práctico de la comunidad creyente para la que la simple historiografía, como tal, no significa en el fondo gran cosa? ¿no obliga esto precisamente al historiador a hacer la crítica de esta tradición? Demasiado a

menudo se calla, allí donde él busca una respuesta; traza ingenuamente un retrato-tipo, allí donde él querría interrogar a individualidades; ignora finalmente la frontera entre la historia y sus significaciones. Estos interrogantes son legítimos. Sin embargo no hay que dejarse engañar: esta manera de hablar de Jesús es precisamente lo que hace aparecer su persona y sus hechos en lo que tienen de incomparablemente único y particular. Todo eso aparece con una originalidad que supera sin cesar y desanima radicalmente los esfuerzos de la fe para comprender e interpretar. Así entendida la tradición cristiana primitiva sobre Jesús está llena de historia.

2

ÉPOCA Y MUNDO CIRCUNDANTE

La historia de Jesús no está consignada ni en las actas oficiales o en los anales del imperio romano, ni en ninguna otra obra de historia judía. La historia mundial casi no la ha tomado en consideración. Así se han enumerado prontamente las escasas fuentes no cristianas que hacen alusión a Jesús [1]; sin embargo el hombre moderno les atribuye un valor excepcional, por el hecho de que las considera como imparciales. De estas fuentes, la más importante es una nota de los *Anales* del historiador romano Tácito (principios del siglo II), que trata de la primera persecución de los cristianos en tiempo de Nerón (64 d. C.). Un gran incendio había reducido a cenizas la mayor parte de Roma. Se acusó al odiado emperador de haber provocado el fuego. El hizo caer las sospechas sobre los cristianos, que eran considerados como «enemigos del género humano», y de los que hizo matar a muchos atrozmente. Tácito explica con este motivo el origen del nombre de los cristianos:

> Este nombre viene de Cristo, que el procurador Poncio Pilato había condenado a muerte, bajo el reinado de Tiberio. Esta odiosa superstición, reprimida durante algún tiempo, se extendió de nuevo, no solamente en Judea, donde el mal había nacido, sino también en Roma adonde confluye todo lo detestable y deshonroso que el mundo produce y donde ella ha encontrado numerosos adeptos (*Anales*, 15, 44).

Aquí tenemos la única indicación utilizable de la literatura romana, porque otra, contenida en la *Vida de Claudio* de Suetonio (c. 25, 4), historiógrafo de los emperadores (siglo II), suponiendo que se refiera a Cristo y al cristianismo, es demasiado incorrecta.

1. Se encontrará un estudio exhaustivo de las fuentes no cristianas en M. Goguel, *La vie de Jésus*, Paris 1932; *Jésus*, [2]1950.

«Claudio, se escribe en ella, expulsó de Roma a los judíos porque, *instigados por Chrestos, no dejaban de provocar desórdenes*». Este pasaje contiene quizás el recuerdo confuso de las agitaciones suscitadas en el judaísmo romano por la introducción del cristianismo; así el historiador romano habría hecho de Cristo un agitador judío. Para la historia de los cristianos al comienzo del siglo II, hay también la descripción que hace a su respecto una célebre carta del gobernador de Asia Menor, Plinio el Joven, al emperador Trajano (110 d. C.). También él designa a los cristianos como los partidarios de una baja superstición y cuenta, entre otras cosas, que éstos se reunían con fecha fija y «cantan un himno en honor de Cristo, como si fuera Dios» (*Cartas*, 10, 96). En seguida se ve que no se trata de una notificación propia: su contenido remonta a algún interrogatorio de los cristianos.

Se espera encontrar informaciones más precisas en la compleja obra del historiador judío Flavio Josefo, *Las antigüedades judías*, que apareció hacia el año 90 después de Cristo. Josefo, nacido en Palestina hacia el año 40 en una familia sacerdotal, fue durante algún tiempo adepto de los fariseos; comprometido después por breve plazo en la guerra de liberación, se adhirió finalmente al partido de los romanos y obtuvo así discutibles honores como historiógrafo de Domiciano. Su obra da interesantes informaciones sobre los judíos, sobre los esenios, lo mismo que sobre Juan Bautista. Pero no hace mención de Jesús más que de paso, a propósito del proceso y de la lapidación de «Santiago, hermano de Jesús, el llamado Cristo» (XX, 9, 1) [2].

Lo que más tarde dirá el talmud sobre la aparición de Jesús y su final es algo de menor utilidad todavía. Está claro que no muestra ningún conocimiento original del asunto y no presenta más que una deformación polémica y tendenciosa de la tradición cristiana: hace de Jesús un mago, un seductor y un agitador político y busca el justificar su condena [3].

2. La insuficiencia de los conocimientos de Josefo con respecto al cristianismo proviene sin duda del hecho de que la comunidad de Jerusalén había emigrado a Transjordania antes del desencadenamiento de la guerra judía y no se había visto mezclada en ella. En cuanto a las interpolaciones cristianas ulteriores en la obra histórica de Josefo, señalo solamente que se encuentran sobre todo en la traducción eslava de sus *Antigüedades judías*. Ver M. Goguel, *Jésus*, [2]1950, 58 ss.

3. Ver H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Juden*, 1910; A. Meyer, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apocryphen*, 1904, 47 ss. Ver también tres libros escritos por judíos: J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, [3]1952, 18 ss; S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, 1902.

Estas fuentes paganas y judías no son interesantes más que en la medida en que confirman que, en la antigüedad, ningún adversario del cristianismo, por obstinado que fuera, tuvo la idea de poner en duda la historicidad de Jesús. Esto debía estar reservado a una crítica desenfrenada y tendenciosa de los tiempos modernos, que no merece que se la tome en cuenta aquí. Sin embargo las fuentes que acabamos de citar no aportan casi ningún elemento nuevo para conocer la historia de Jesús. Nos muestran que los historiógrafos contemporáneos, en caso de que supieran algo de Jesús, no consideraban su entrada en escena como un acontecimiento notable [4].

Las primeras fuentes cristianas no han intentado modificar esta impresión ni poner en evidencia, según esta perspectiva, la importancia y la significación histórica de Jesús. No le presentan como el heraldo de un programa político ni como el jefe de ningún movimiento popular contra la dominación romana, y menos aún como un anti-emperador [5]. Así no es pura casualidad el que los evangelios no nos enseñen casi nada sobre la historia del pueblo judío, sobre el imperio romano ni sobre los grandes problemas de la política mundial. Si hablan de ello, no lo hacen más que marginalmente, y así prueban solamente que Jesús y su historia pertenecen a una cierta época, y que su palabra, como la de su comunidad, se dirige a un medio histórico determinado. Y sin embargo, eso mismo es importante. Por lo tanto vamos a intentar conocer primero ese medio ambiente.

1. *El pueblo judío*

Constituyendo un pequeño pueblo insignificante, que ha sido reducido a un estado sin poder, viviendo en un país pobre y apartado, los judíos del tiempo de Jesús [6] son cualquier cosa menos

4. Sobre los evangelios no canónicos posteriores y las palabras del Señor diseminados en los apócrifos, cf. 186 s.

5. Solamente Lucas (2, 1-2; 3, 1-2) ha intentado situar la narración en el marco de la historia mundial.

6. La completísima obra de E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig I ^{3}1901, II ^{4}1907, III ^{4}1909, sigue siendo fundamental, lo mismo que E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, Stuttgart 1921; A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart, ^{3}1925; M. Noth, *Historia de Israel*, Barcelona 1966. Para las cuestiones relativas al nacimiento del judaísmo y a la estructura social y religiosa de Samaría y de Galilea, consultar las importantes investigaciones históricas y territoriales de A. Alt, *Kleine Schriften* II, München 1953,

una potencia histórica mundial. Desde la vuelta del destierro de Babilonia (586-538 a. C.), constituyen una comunidad agrupada en torno al templo, que ha perdido hasta los últimos vestigios de una existencia política propia, en beneficio de toda una serie de potencias extranjeras, desde los persas hasta Alejandro el Grande y los tolomeos de Egipto, luego, cien años más tarde, hasta los seléucidas de Siria y finalmente, después de una nueva dominación de los partos, hasta los romanos. Durante esta agitada historia, el pequeño pueblo de Israel no es, sin embargo, como una pelota inerte que se lanza de un sitio para otro. Conserva siempre algo radicalmente particular que le distingue de los otros pueblos orientales. Su Dios es diferente de los dioses de sus vecinos, y su fe en este Dios diferente es el nervio de su vida y la fuerza que le sostiene. Gracias a esta fe, el antiguo Israel, como también el judaísmo posterior al destierro, se ha preservado todo lo posible de la influencia de los reinos extranjeros, aunque el país se encontraba en el campo magnético de sus fuerzas; se ha cerrado cada vez más a la influencia de su cultura y de sus religiones, y no ha producido nada que sea comparable a la ciencia babilónica y egipcia, y menos aún a la filosofía y a la ciencia de los griegos. Desde un punto de vista histórico, el pueblo judío se presenta como extraordinariamente retrasado. Sin embargo, lo mismo que los persas y los sucesores de Alejandro, los romanos se vieron obligados a tener en cuenta su particularidad para llegar a imponer su dominio en este país, ciertamente pequeño, pero de una gran importancia, aunque sólo fuera por su situación en las fronteras del imperio. La sorprendente amplitud de las libertades, concesiones y privilegios otorgados a Israel para que se mantuviera como comunidad de culto, manifiesta a la vez su originalidad y la habilidad política, a pesar de los fallos, de sus jefes.

A propósito de una cuestión de culto precisamente, el rey de Siria, Antíoco IV Epifanio, provocó una apasionada revuelta cuando se atrevió el año 168 a. C. a ocupar Jerusalén, profanando el santuario, apoderándose de los tesoros del templo, y cuando quiso terminar con la comunidad del culto judío, introduciendo los cultos helénicos. Estos acontecimientos fueron el punto de partida de la famosa guerra de liberación dirigida por el asmoneo Judas Macabeo y por sus hermanos. Este devolvió a Israel durante

316 ss, 363 ss. Las fuentes principales de la historia del pueblo judío son, para el período de los Macabeos, el primero y el segundo libro de los Macabeos, y para el período siguiente, las dos obras históricas de Josefo: la *Guerra judía*, las *Antigüedades judías*.

un siglo su independencia política y pareció incluso darle de nuevo su antiguo esplendor, elevando al sumo sacerdote a la dignidad real y extendiendo su dominio hasta las antiguas fronteras de Salomón y de David. La historiografía y la poesía judías han exaltado abundantemente el heroísmo, el entusiasmo religioso y el desprecio de la muerte de estos defensores de la fe; inversamente, la erección del altar de Zeus en el recinto sagrado del templo fue durante largo tiempo, hasta en la literatura cristiana, el símbolo elocuente y la señal apocalíptica del tremendo sacrilegio pagano [7]. Sin embargo la historia de los Macabeos es la historia de una renovación de Israel. Su dominación degeneró rápidamente, convirtiéndose en una política de poder sin escrúpulos y en luchas dinásticas. Así los fieles seguidores de la ley, que antes habían tomado parte enérgicamente en la lucha por la fe, se convirtieron en adversarios farrucos de su casta de «príncipes-sacerdotes» y del proceso de secularización que ellos habían comenzado.

La era de los Macabeos se terminó el año 63 a. C., al llegar a Siria el general romano Pompeyo, al que los dos últimos asmoneos, Hircano II y Aristóbulo, luchando por el trono, habían tomado por árbitro, mientras que los enviados de Jerusalén le rogaban insistentemente que alejara a esos jefes indignos. Pompeyo dejó que su ejército respondiera a esta petición. Jerusalén fue conquistada; el recinto del templo, fortificado por sus habitantes, fue sitiado e invadido; el general y sus tropas penetraron en el santo de los santos, con gran escándalo de las gentes piadosas. Aristóbulo fue llevado prisionero a Roma, mientras que Hircano era instalado de nuevo como «sumo sacerdote y etnarca», o sea, privado de la dignidad real. A partir de este momento, los romanos fueron los verdaderos dueños del país, lo que con todo no acabó con las intrigas y los conflictos de poder. Hircano y su enérgico ministro, el idumeo Antípater, utilizando hábilmente la nueva situación creada por la victoria de César contra Pompeyo, llegaron a obtener el beneplácito de César, quien concedió a la Judea la exención de impuestos y de cargas militares. Pero sobre todo, la comunidad religiosa de Jerusalén pudo conservar el poder judicial en sus propios asuntos. Sin em-

7. La expresión «abominación de la desolación» empleada la primera vez en Dan 9, 27; 12-11 para la profanación del templo por Antíoco (cf. 1 Mac 1, 54, 59; 6, 7) ha sido empleada ciertamente también en el judaísmo tardío como refiriéndose a la amenaza de la erección de una estatua de Calígula en el templo en el año 40 d. C. En Mc 13, 14 la expresión sirve para designar al Anticristo.

bargo, los verdaderos beneficiarios de este juego político no eran los asmoneos sino Antípater y sus hijos que pronto suplantaron al débil Hircano. Sin duda que el mismo Antípater fue descartado por la fuerza, pero se habían puesto los cimientos de una nueva dinastía, la de Herodes.

Herodes, hijo de Antípater, buscó lo mismo que su padre la merced de Roma. A instigación de Antonio y de Octavio (el futuro emperador Augusto), Herodes fue nombrado rey de Judea por decisión del senado, el año 40 a. C.. Favorito primero de Antonio, supo igualmente diez años más tarde, serlo también de Octavio, cuando éste fue el único dueño de Roma; conservó su corona y se convirtió en un príncipe aliado, con un territorio que abarcaba casi toda Palestina. Soberano por la gracia y para el honor de Roma, hizo alarde de un gran fausto. Potentes edificios profanos, construidos al estilo romano-helénico, fortalezas, ciudades, un templo dedicado al culto de Augusto, fueron los testigos de su dominación activa y pródiga; pero también, gracias al nombre que él impuso a sus obras, los testigos de la potencia de Roma a la que él debía su reino [8].

Herodes, llamado el Grande, dio a Jerusalén el esplendor que tenía en la época de Jesús y hasta su destrucción: en el ángulo noroeste de la ciudad, la fortaleza real, más tarde sede administrativa de los procuradores romanos, sobre todo el nuevo templo cuya suntuosa reconstrucción comenzó el año 20 a. C. y fue concebida según el antiguo plano de Salomón, con sus poderosas murallas alrededor, sus pórticos, sus vestíbulos, sus patios y sus edificios sagrados; en los alrededores inmediatos se encontraba la fortaleza, símbolo del poder de Herodes, a la que éste dio el nombre de Antonia, en honor de su bienhechor de entonces.

Pero todo eso no puede ocultar la verdadera personalidad del «gran» Herodes, déspota grecooriental, aunque perteneciera oficialmente a la comunidad religiosa de Jerusalén y aunque su matrimonio con la asmonea Marian había tenido como objetivo el dar a su dignidad real una apariencia de legalidad. Al no poder como idumeo, asumir la función de gran sacerdote, se la concedió sin el menor escrúpulo a complacientes retoños de la antigua familia sacerdotal, que él podía dejar de lado sin la menor formalidad según las exigencias políticas. Este tirano pródigo, lacayo

8. Ver C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas* II, 1935, 31 ss. Herodes hizo también adornar y restaurar los monumentos venerables de la historia de los israelitas.

de Roma y asesino hasta en su propia casa, fue odiado por el pueblo que le consideraba como a un extranjero.

Cuando murió, el año 4 a. C., los delegados de la comunidad judía pidieron a Augusto que terminara con la soberanía herodiana. Pero el emperador respetó el testamento del difunto y distribuyó el reino entre sus hijos: el territorio del noreste le tocó a Felipe, Galilea y una parte de la transjordania a Herodes Antipas, que sería el soberano del país de Juan Bautista y de Jesús; Samaria y Judea con Jerusalén fueron entregadas a Arquelao. Con todo, no fueron más que sombras de estados, efímeros, y cuyos señores terminaron casi todos en el destierro, en las Galias. Judea fue el primer territorio directamente incorporado a la provincia romana de Siria, después de la destitución del brutal e incapaz Arquelao (6 d. C.); no conservó más que una administración autónoma bajo el control de un procurador romano. Este residía en el puerto de Cesarea; era gobernador militar del territorio, responsable de la colecta de los impuestos y de los derechos aduaneros (que recogían los funcionarios judíos) y ostentador de la magistratura suprema. Sin duda que el «gran consejo» (sanedrín) de Jerusalén conservaba todavía el poder judicial en materia de delitos religiosos, y su competencia era bastante amplia puesto que podía decidir en cuanto a la pena de muerte, pero la policía del orden público y el *jus gladii* para los crímenes políticos no eran más que de la competencia de la justicia romana [9].

En la práctica de su religión, el pueblo judío gozó primeramente, durante la dominación romana, de una completa libertad. La atención a su sensibilidad religiosa iba tan lejos que las tropas romanas evitaban, al desfilar en Jerusalén, exhibir las efigies del emperador, muy chocantes para los judíos, aunque algunos procuradores, como Poncio Pilato (26-36 d. C.), se complacieron en derogar esta costumbre, tomando una postura provocadora para con los judíos. En conjunto, la organización administrativa y jurídica del país da testimonio en favor de la sabiduría política de los romanos. Pero éstos no dejaban de ser unos jefes extranjeros que el pueblo soportaba de mala gana, y la menor ocasión

9. El sanedrín tenía o no derecho a pronunciar penas de muerte, la cuestión sigue siendo discutida. H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, en *Kleine Schriften* II, Berlin 1958, 251 ss, 264 ss, 269 ss, responde, al contrario de otros, por la afirmativa, J. Blinzler, en su monografía *El proceso de Jesús*, Barcelona 1969, por la negativa, pero esta opinión ha sido todavía recientemente combatida, y de manera válida a mi juicio a pesar de algunas apreciaciones unilaterales, por P. Winter, *Marginal notes on the trial of Jesus:* ZNW 50 (1959) 14 ss, 231 ss.

bastaba para atizar la resistencia pasiva o activa. La brutalidad y la mala gestión de procuradores incapaces exasperaban el odio, aun cuando las revueltas declaradas no fueran al principio más que casos aislados.

Sólo mucho más tarde, después de la muerte del último de los Herodes, Agripa I (44 d. C.), al que la gracia imperial había devuelto por poco tiempo la dignidad real y el reino del primer Herodes, fue cuando el país se convirtió en territorio romano directamente. A partir de este momento, ya no cesan las insurrecciones. Estaban dirigidas por el partido de los celotes («los celadores»), poco numerosos al principio y no sostenidos por el conjunto del pueblo ni por los grupos religiosos. Nacido cuarenta años antes durante la primera recaudación imperial de impuestos [10], este partido se había fijado como programa la liberación del pueblo de Dios y no vacilaba ante la violencia y el asesinato. Josefo presenta a los celotes como una pandilla de partisanos y de bandidos. Sin embargo, no cabe duda de que este movimiento insurreccional estaba animado por un ideal teocrático y por una ardorosa esperanza mesiánica. El conflicto estalló en Cesarea y sobre todo en Jerusalén (66 d. C.). Las fuerzas romanas de ocupación, así como el gran sacerdote que intentaba calmar a los insurrectos, no estaban a la altura de las circunstancias y fueron exterminados. El mismo legado de Siria, Cestio, marchó de Damasco a Jerusalén con un poderoso ejército, pero tuvo que retroceder ante la ciudad valientemente defendida y sufrió duras pérdidas durante su retirada. Así comenzó la guerra de liberación contra Roma. Terminó en el año 70 d. C., con el asedio de Jerusalén por Vespasiano, nombrado emperador el mismo año, y con la toma de la ciudad y del templo por Tito. Los objetos sagrados fueron requisados; la comunidad religiosa fue suprimida y deportado un gran número de sus miembros. El arco de triunfo de Tito, al sureste del foro de Roma, que ningún judío creyente se atreve todavía a franquear, ha quedado hasta nuestros días como testigo de esta victoria.

Si se echa una mirada sobre esta agitada historia, uno se sorprende al constatar que sólo nos aclara indirectamente sobre el pueblo judío. De todo pueblo se puede decir que a través de

10. Este impuesto es una tasa especial, «por cabeza», establecida por el fisco imperial. Esta recaudación ha sido realizada por primera vez el año 6 d. C. por el legado sirio P. Sulpicius Quirinus. Sobre el movimiento de los zelotes ver: O. Cullmann, *Der Staat im neuen testament*, Tübingen 1956, 5 ss; W. R. Farmer, *Maccabees, zealotes and Josephus*, New York 1956; M. Hengel, *Die Zelotem*, Leyde 1961.

su historia recibe y al mismo tiempo manifiesta su manera de ser y su carácter particulares. Pero en el caso de Israel esto no se aplica más que en una medida muy limitada. En efecto, no es tanto a través de las vicisitudes dolorosas que se han desencadenado sobre él como otras tantas olas del mar, sino a pesar de ellas, como ha dado prueba de su dinamismo vital. Un dinamismo que se ha expresado en una resistencia tenaz a las sucesivas dominaciones que explica el que este pueblo haya podido sobrevivir en la incesante serie de catástrofes que le han azotado, desde el destierro hasta la pérdida completa de su existencia política.

El judaísmo ilustra este fenómeno de una manera absolutamente única. Ciertamente, en otros pueblos se encuentran fuerzas inalterables que dormitan en las profundidades y les permiten volverse a levantar incluso después de las más graves derrotas. Pero no se percibe el carácter único de Israel al limitarse a los factores que son normalmente decisivos: la situación geográfica, las disposiciones naturales, el medio ambiente, la historia, la cultura, etc. Por eso debemos hablar ahora de la religión de este pueblo que ha constituido la ley de su existencia.

2. *La religión judía*

El Dios de la fe judía, al contrario de las divinidades orientales y griegas, no tiene mitos ni efigie; ningún mito hace que los hombres participen de las energías naturales y sobrenaturales de la divinidad. Es cierto que en la religión de Israel subsisten elementos míticos: el antiguo mito oriental de la lucha de la divinidad contra el monstruo de los tiempos primitivos al comienzo del mundo ha dejado numerosas trazas, sobre todo en los salmos [11]; hay elementos míticos infiltrados en la concepción de la espera mesiánica que condicionan incluso las imágenes de la esperanza apocalíptica muy tardía [12]. Finalmente, el culto y las prácticas devotas están impregnados de motivos y de representaciones

11. Sal 89, 10 ss; 104, 6 ss; Is 51, 9 s. El tema del combate contra el dragón, que aparece en los textos sobre la creación, sirve también para describir acontecimientos históricos, como la aniquilación de los egipcios y la liberación de Israel en el mar Rojo y reaparece de nuevo sobre todo en la evocación de los acontecimientos escatológicos. Cf. H. Gunkel en RGG² IV, 381 ss.

12. Para lo que sigue, ver: W. Bousset, *Die Religion des Judentums im spãthellenistischen Zeitalter*, editado por H. Gressmann, Tübingen ³1926; G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era.* The Age of the the Tannaïm I-III, Cambridge 1927-1930.

que se encuentran abundantemente en toda la historia de las religiones: adivinación, magia, ritos de ofrenda y de purificación. Pero todo esto es asombrosamente fragmentario, marginal y puesto al servicio de una concepción de la divinidad muy diferente. La historia de la religión judía está caracterizada por una lucha continua contra el mito.

En efecto, Yahvé es creador y soberano, y como tal, radicalmente superior al mundo y a la naturaleza. Esto no significa que la fe de Israel confine a su Dios en un más allá ideal, metafísico. Al contrario: ninguna religión se presta menos a una interpretación dualista y platonizante [13]. Yahvé es más bien el Dios que desde el más allá crea y ordena, juzga y salva. El terreno de su revelación y de su acción es la historia. Esto no quiere decir que de las experiencias de la historia se pueda deducir lógicamente su existencia; los acontecimientos históricos no se cristalizan en mitos. En este sentido, el Dios de Israel no es precisamente un Dios del pueblo, ni un Dios de su historia, porque es anterior a ambos, existe «desde los orígenes» (Is 63, 16; Hab 1, 12). El es quien hace la historia y determina su curso con su poder soberano; él, el Dios de Israel, y al mismo tiempo el Señor de los pueblos: «Yahvé, el Dios de los ejércitos. Toca la tierra y se deshace, y todos sus habitantes están en duelo; toda la tierra se alza como el Nilo, y baja como el Nilo de Egipto. El que edifica en los cielos sus altas moradas, y asienta su bóveda en la tierra; el que llama a las aguas del mar, y sobre la haz de la tierra las derrama, ¡Yahvé es su nombre!» (Am 9, 5-6).

Israel es el pueblo de este Dios. En el origen del mismo están su *elección* y su *liberación* que le han separado de los otros pueblos y que han dado a su existencia y a su historia unos cimientos sobre los que ningún otro pueblo ha podido construirse. El desierto es el lugar en el que ha encontrado a su Dios y en el que, a través de signos espantosos, ha conocido la voluntad divina y ha recibido para siempre la ley de su vida. «Elección» y «alianza», «ley» y «promesa», determinan desde entonces su existencia y su historia; todas estas nociones expresan que el pueblo ya no tiene existencia por sí mismo, sino que depende enteramente de este Dios supremo y trascendente, que le guía y le lleva de manera asombrosa, le conduce y le juzga según su ley. «Pero a vosotros os tomó Yahvé y os sacó del crisol de hierro,

13. La tensión entre fe judía y pensamiento platónico resalta con evidencia en el ensayo de síntesis teológica que ha hecho Filón de Alejandría (siglo I d. C.).

de Egipto, para que fueseis el pueblo de su heredad, como lo sois ahora» (Dt 4, 20; cf. 4, 32-38). Tal es, pues, la potencia de Yahvé. Para él no existen las fronteras naturales de un pueblo: él no es un Dios nacional (Am 9, 7). «A Yahvé tu Dios pertenecen los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella. Y con todo, sólo a tus padres se unió Yahvé y eligió a su descendencia después de ellos, a vosotros mismos, de entre todos los pueblos, como hoy sucede» (Dt 10, 14-15).

Sin duda, por la *alianza* que ha realizado con él, Yahvé se ha unido a este pueblo. Pero con una condición. El le juzga según su obediencia o su desobediencia; si le castiga es porque le pertenece (Am 3, 2). Alianza y elección son el orgullo y la gloria de Israel, los hechos fundamentales de su historia nacional que le dan una inaudita conciencia de sí mismo; pero no serán nunca por eso unos datos históricos naturales sobre los que él pueda contar como con un derecho adquirido. Cada vez que la nación se dejaba llevar en este sentido, resonaba el «no» zanjante de los profetas que recordaba a Israel sus orígenes y sacudía su engañosa seguridad al anunciar el juicio divino.

De toda manera la *ley* (Torá) de la que vive Israel es fundamentalmente algo distinto a la quintaesencia de su manera de ser o de su ética, algo distinto a la expresión de sus sentimientos y de sus intuiciones latentes, algo distinto a la elaboración metafísica de su cultura nacional y de su comprensión del mundo. Es más bien, en el trueno y en los relámpagos, la proclamación de la voluntad soberana de Dios, *en contra* de las voluntades propias del pueblo. La historia de la entrega de las tablas de la ley en el Sinaí es inseparable del relato de la cólera de Moisés y de la sentencia pronunciada contra un pueblo que, cansado del Dios invisible, se fabrica un ídolo a su gusto y baila en torno al becerro de oro (Ex 32). La ley es tan diferente a la *nomos* natural de Israel, el individuo está tan poco a gusto en el seno del pueblo y del país, que el fiel piadoso pide en su plegaria: «Abre mis ojos para que contemple las maravillas de tu ley. Un forastero soy sobre la tierra, no me ocultes tus mandamientos» (Sal 119, 18 s). Así la ley es alegría y orgullo para el pueblo y sin embargo está siempre entre las manos de Yahvé. Por eso suplica el fiel piadoso: «No quites de mi boca la palabra de verdad, porque espero en tus juicios» (Sal 119, 43). Desde los orígenes hasta la época más tardía, jamás la ley ha sido reconocida como válida porque sus prescripciones aparecieran como algo razonable y sus principios como algo convincente por sí mismo: sólo tenía validez por ser una exigencia divina. Así la exégesis de la Torá puede

consistir solamente en una aplicación a las múltiples situaciones de la vida presente. Hasta las más sutiles extravagancias de la casuística judía dan testimonio en favor de ello.

No hay duda de que la religión del antiguo Israel ha conocido, en el judaísmo de después del destierro, un estrechamiento y una fosilización: «El señor de los pueblos se había convertido en el jefe supremo del partido de los seguidores de la ley, y la obediencia al que dirige la historia no era más que una técnica de piedad con numerosas ramificaciones» [14]. El culto y el sacrificio ya no correspondían más que a obligaciones rituales. Sin embargo, todavía se reconoce, hasta en esta alteración, lo que ha dado su ser al antiguo Israel: una particular inteligencia, desde el origen, de la potencia de Dios y de su ley. He aquí por qué este pueblo, comparado con los reinos que le rodeaban, presenta ante los ojos de la historia una imagen extrañamente retrasada, una estructura asombrosamente arcaica, siempre fijada en su más primitivo origen histórico. En otros términos, Israel vive esperando todo de su Dios. Y esto hay que entenderlo en su sentido más estricto. Tal espíritu es la marca propia de este pueblo y de su tradición religiosa, mucho antes de que tome forma la *esperanza del final*. El tiempo en el que ésta ha sido elaborada coincide con el del destierro y de los siglos siguientes, hasta el final de la historia de Israel. Al principio, la experiencia es puramente terrestre, orientada hacia la venida del mesías, la vuelta al país perdido, la purificación de todas las manchas debidas al contacto con los paganos en país extranjero y al cumplimiento de las promesas hechas a David y a su descendencia. Esta espera es permanente hasta el tiempo de Jesús e incluso hasta después de la catástrofe política final. El *salmo 25 de Salomón*, sacado de una colección de salmos de los fariseos, y las *Dieciocho bendiciones*, que rezan todavía hoy los judíos piadosos, lo muestran claramente.

Sin embargo, estas esperanzas políticas y temporales ya no le bastan al judaísmo tardío. Se extienden y se elevan en una espera que representa la venida y la revelación del reino de Dios y de la salvación de Israel no ya en los límites de esta tierra, sino según una dimensión universal y cósmica. Mitos babilonios y persas proporcionaron colores y conceptos, y dieron a la esperanza judía un carácter sombrío, dualista. Así a partir del libro de Daniel la espera del final adquiere los caracteres de una apocalipsis con nuevas representaciones, en particular la de las dos épocas: la del mundo que pasa, que ha envejecido y se ha agotado en el

14. M. Dibelius, *Jesus*, Berlin ^{3}1960, 34.

pecado y en la blasfemia, resbalando hacia espantosas catástrofes, y el nuevo mundo de Dios que viene en la gloria y en la alegría y que conocerán los justos. Igualmente van a adquirir forma entonces, por una parte la concepción del «hombre» celeste (Dan 7, 13) que vendrá sobre las nubes del cielo para juzgar al mundo y para reunir a los escogidos en un pueblo santo, y por otra parte la representación de Satán y de sus ángeles que extienden seducciones y terrores, y de los ángeles de Dios que proclaman sus decretos. Entonces se introduce también en la teología judía la doctrina de la resurrección de los muertos.

Sin embargo todos estos nuevos datos se integran en un pensamiento y en una esperanza judíos completamente auténticos. El dualismo no llega hasta el extremo de poner en peligro la unicidad de Dios y la fe en la creación. A propósito de este apocalipsis no se puede hablar de un dualismo metafísico o mítico, sino solamente de un dualismo histórico. Tiempo e historia ofrecen los grandes enigmas que con una imaginación desbocada los autores de apocalipsis intentan escudriñar y resolver con sus especulaciones, sus cómputos y sus visiones. Pero finalmente son el destino y el porvenir de Israel, en medio del devenir del mundo, los que constituyen propiamente hablando el objeto de los apocalipsis. Su centro sigue siendo la historia del pueblo; las antiguas profecías reciben una nueva interpretación, ensanchada a las dimensiones del mundo. Sólo la ley de Israel define la justicia y el crimen y, en el juicio eterno, la salvación o la condenación.

Así igualmente el misterioso «hijo del hombre» aparece con los rasgos del mesías. También por eso los innumerables visionarios apocalípticos se ocultan conscientemente detrás de la máscara de los grandes hombres de Dios, que han vivido al principio o a lo largo de la historia. El libro de Daniel, escrito en la época de los Macabeos (siglo II a. C.), se presenta ya como el relato de un piadoso intérprete de sueños de la época babilónica, transcurrida mucho tiempo antes. Los nombres de los apocalipsis tardíos (apocalipsis de Henoc, de Abrahán o de Elías, ascensiones de Moisés o de Isaías, apocalipsis de Baruc o de Esdras, entre otros) muestran claramente que la elección de nombres antiguos y venerables, destinados a sostener la autoridad de los escritores, era la característica de cierto género literario [15].

15. Para los textos más importantes llegados hasta nosotros, ver, en traducción alemana, E. Kautzsch, *Die Apokriphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II, 1900 (reimpresión 1921), 177 ss.

Es difícil imaginar la extraordinaria difusión y la influencia de estos libros y de las esperanzas que contenían, incluso en la época de Cristo. A pesar de su carácter misterioso, no hay ninguna razón para incluir estos escritos en los de los círculos esotéricos. En tiempo de Jesús, las doctrinas de los fariseos y de otros grupos están impregnadas de ellos. Sólo más tarde, lo apocalíptico fue excluido por el judaísmo de los escribas y de los casuistas. Sin este telón de fondo, como veremos después, no se puede comprender ni el mensaje de Jesús ni la teología cristiana primitiva.

3. *Grupos y movimientos*

El judaísmo y su religión, en la época de Jesús, no presentan ciertamente una imagen tan homogénea como podía parecer según los esbozos que acabamos de hacer. En efecto, encontramos grupos con tendencias muy diversas. El más influyente, como lo muestran los evangelios, fue el de los *fariseos* [16]. Aparecen por primera vez en la época de los Macabeos, con el nombre ya notorio de «piadosos» *(hassidim);* después de haber sido durante algún tiempo sus aliados, se opusieron violentamente a la aristocracia sacerdotal mundanizada. Su programa es la ejecución, rigurosa y sin compromisos, de la Torá en todos los campos y en todas las situaciones de la vida de cada día. Ya su calificativo («los separados») indica la voluntad de distinguirse tanto de los jefes helenizantes como de los que ellos llamaban con desprecio los *amhaares*, o sea las gentes del campo que no tienen un conocimiento serio de la ley. Los fariseos constituyen un movimiento seglar fuertemente estructurado en comunidad, un movimiento radicalmente renovador y no conservador y reaccionario, como se le presenta a menudo, equivocadamente; su celo está orientado no solamente a preservar la ley en su literalidad sacrosanta, sino también a interpretarla rigurosamente como una obligación para el momento presente y a aplicarla a todos los sectores de la vida cotidiana. Y sin embargo, sobre este mismo terreno se desarrolla una teología, no ya orientada hacia el culto y los sacrificios del templo, sino elaborada por los doctores de la sinagoga. La apari-

16. Sobre los fariseos y los saduceos, ver J. Wellhausen, *Pharisäer und Sadduzäer*, Göttingen [3]1967; I. Abrahams, *Studies in pharisaism and the gospels*, Cambridge 1917-1924; G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, 128 ss; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II, [2]1958; G. F. Moore, *Judaism* I, 56 ss.

ción de la sinagoga en el judaísmo posterior al destierro [17], con un servicio religioso reducido a la lectura y al comentario de la Escritura, a la confesión y a la plegaria, no tiene equivalente en la historia de las religiones y es un dato fundamental para comprender históricamente el movimiento fariseo y la enseñanza de los escribas.

Los *escribas* y los *fariseos* aparecen a menudo en el nuevo testamento estrechamente ligados. La práctica regular de la exégesis de la Escritura les condujo a añadir a la letra imperiosa de la Torá una «interpretación» no menos constringente, que a veces caía en las más extrañas sutilezas casuísticas. De la mañana a la noche, y de una manera muy meticulosa, la vida de cada día es ritualizada, sobrecargada de plegarias y de purificaciones, de reglas sobre la comida y sobre la conducta social. La obligación del descanso sabático, en particular, ofrece un tema inagotable, como nos muestran los numerosos conflictos y discusiones con Jesús, lo mismo que la literatura rabínica: ¿se puede en sábado sacar a un animal que se ha caído en un pozo? ¿se puede comer un huevo que ha sido puesto en ese día? ¿está permitido calentar los alimentos? ¿desposarse? Se podrían multiplicar indefinidamente las cuestiones de este tipo aunque no se debe poner en duda el alto grado de sabiduría moral y de entusiasmo religioso que existen, evidentemente, en esta tradición. Sin embargo, sobre este terreno se desarrollan el juridicismo formalista y la técnica atomizadora de la piedad, a lo que se opone radicalmente la predicación de Jesús sobre la voluntad divina. Ahí encuentran su fuente el estilo y el espíritu del judaísmo talmúdico tardío.

Los *saduceos* [18] tienen una posición y una autoridad mucho más débiles. Al contrario de los fariseos, el rango social tiene para ellos mucha importancia y les convierte en una verdadera casta. La mayoría de ellos pertenece a las familias sacerdotales de Jerusalén. Estrechamente ligados al templo y a sus tradiciones, no tenían en el pueblo más que una influencia muy limitada, mientras que los fariseos, dispersos por el país, eran los representantes de la piedad sinagogal. En cuanto a su doctrina, rechazaban la «tradición» de los escribas y con ella las nuevas concepciones,

17. Ver E. Schürer, *Geschichte* II, 1907, 489 ss; G. F. Moore, *Judaism* I, 281 ss; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949, 63 ss.

18. Su nombre deriva sin duda del nombre propio de Saddok, quizás el del gran sacerdote del tiempo de Salomón, antepasado de una familia sacerdotal (2 Sam 8, 17; 1 Re 2, 35; Ez 40, 46); cf. G. Hölscher, en *Pauly-Wissowa Realenzykl.*, XII, 1269 ss; O. Staehlin, *ibid.*, II, 1691.

por ejemplo, de la resurrección de los muertos (Mc 12, 18; Hech 23, 8). Y casi no hay nada más que decir sobre ellos. Al no tener motivaciones ni energías profundas, daban la impresión de una existencia eclesiástica sin vida, se contentaban con una posición adquirida por herencia y con una actividad simplemente litúrgica, dejándose llevar, como ocurre a menudo, por el laxismo y por las concesiones al régimen de entonces y del medio ambiente pagano. Pero la tradición de la que vivían tenía demasiado peso, y ellos mismos eran demasiado complacientes con el fariseísmo dominante para que perdieran su posición oficial. Con los fariseos y con la aristocracia seglar de los «ancianos» del pueblo [19], sus representantes formaban, bajo la presidencia del gran sacerdote en funciones, el senado de Jerusalén (gran consejo, sanedrín), suprema autoridad religiosa y jurídica que, como ya hemos visto, conservó un poder disciplinario propio hasta la catástrofe del año 70.

Al margen de este judaísmo oficial, había en tiempos de Jesús grupos heréticos de los que hoy nos es difícil establecer con certeza la diversidad y las particularidades. Los evangelios nos muestran cómo se había acentuado entre los judíos y los samaritanos una oposición cuyos orígenes remontan, después de la muerte de David, hasta la división entre el reino israelita del norte y la Judea del sur, división que se hizo definitiva con la reorganización de la comunidad judía después del destierro. Esta oposición era a la vez nacional y religiosa. Para los judíos, los *samaritanos* son ritualmente impuros, aunque sólo sea porque contraían matrimonio con los paganos, pero también porque eran considerados como adeptos de una herejía diabólica (Jn 8, 48). Su libro sagrado es solamente el Pentateuco de Moisés [20], y el lugar legítimo para venerar a Dios está en el corazón de su país y es el monte Garizín, santificado por la antigua tradición de los patriarcas (Jn 4, 20-21; cf. Lc 9, 51-53). Los samaritanos se distinguen también del judaísmo de Jerusalén por sus costumbres litúrgicas y por su espera del mesías. En la época de Jesús, su vitalidad religiosa estaba ya agotada y el templo de su monte sagrado estaba destruido desde hacía mucho tiempo (128 a. C.), aunque ellos conservaban todavía un culto propio. Su país y su pueblo eran odiados, y los judíos tenían cuidado de no tratar

19. Cf. J. Jeremias, *Jerusalem*, 88 ss; G. Bornkamm, art. *presbyteros*, en ThWNT VI, 659.

20. Habría que decir más bien: *su* Pentateuco, porque su texto es sensiblemente diferente del Pentateuco judío.

con ellos. Así los samaritanos llevaban una existencia aparte, como una secta; de ellos quedan hoy algunos vestigios dispersos.

En Galilea, la patria de Jesús, existía además una población mezclada. Pero el grupo al que pertenecía la familia de Jesús era judío (cf. p. 55-56). No conocemos nada de las costumbres religiosas propias de los *galileos*. La sinagoga era ciertamente el centro de la comunidad porque el templo quedaba lejos; los movimientos religiosos populares podían desarrollarse más libremente en un país que estaba separado de Judea por Samaría de tan mala fama, y que además tenía una constitución política propia.

Entre los movimientos que se han apartado del judaísmo oficial hay que mencionar también a los *esenios*. A éstos no les conocíamos hasta hace poco más que por los escritos de Filón y de Josefo. Muy recientemente han suscitado un gran interés gracias a los descubrimientos, a partir de 1947, en las grutas del mar Muerto, de un gran número de textos originales de un alcance considerable y que se remontan al siglo I antes de Jesucristo. Desde que, gracias a un paciente trabajo, la mayor parte de estos manuscritos ha sido descifrada, publicada y utilizada científicamente, ya no cabe la menor duda de que presentan un material importante para la investigación del judaísmo contemporáneo de Jesús, de su medio ambiente y de la comunidad cristiana primitiva [21]. El origen de la comunidad esenia o de la «comunidad de la alianza», por adoptar el nombre con el que se designaban ellos mismos, podría remontar a la época de los Macabeos. Sacerdocio y jerarquía caracterizaban su rígida organización, así como un legalismo riguroso, la esperanza apocalíptica y la pretensión de representar al verdadero pueblo de Dios. En muchos puntos se acercan a los fariseos; de ellos se distinguen sobre todo por una ruptura radical con el judaísmo oficial y por su aislamiento sectario, pero también por su apego a ciertas tradiciones sacerdotales [22]. Como si fueran una orden religiosa, vivían en colonias par-

21. Los trabajos sobre el tema son ya muy numerosos; cf. C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschrisften vom Toten Meer*, 2 vol., Berlin 1957 y 1965. Completar con la *Revue de Qumrân*, dirigida por J. Carmignac. Para una iniciación, cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957; M. Burrows, *Die Schriftrolle vom Toten Meer*, ²1958; Id., *Mehr Klarheit über die Schriftrolle*, 1958; K. Stendahl, *The scrolls and the new testament*, 1957; F. M. Cross, *The ancient library of Qumran and modern biblical studies*, 1958.

22. Los miembros de la federación se dan el nombre, entre otros, de «hijos de Saddok», sin que haya relación con el partido sacerdotal de los saduceos: cf. H. J. Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingen 1956, 71 ss; M. Burrows, *o. c.*, II, 223 ss.

ticulares, con comunidad de bienes, con condiciones de admisión estrictamente determinadas, con un noviciado y con una jerarquía de funciones rigurosamente establecida; practicaban una disciplina muy severa, con meticulosos ritos de purificación, abluciones regulares y comidas comunitarias sagradas, y se consideraban como los «hijos de la luz», por contraposición con los «hijos de las tinieblas». Ciertos elementos de su teología y de su espiritualidad sobrepasan las fronteras del judaísmo; por ejemplo, el dualismo radical de sus concepciones religiosas, atribuidas con razón a influencias iranianas, el rechazo de los sacrificios sangrientos, y por fin sus ritos sacramentales y el secreto con el que encubren su doctrina y sus escritos sagrados para protegerlos de toda profanación.

A pesar de este decidido aislamiento, y quizás incluso a causa de él, no parece que los jefes del pueblo hayan estado en lucha abierta con los esenios. Al contrario, si damos crédito a los testimonios de Filón y de Josefo, los esenios eran considerados como un modelo de piedad; pero también es verdad que el primero de estos dos escritores era judío de la diáspora de Alejandría y el segundo pretende haber pertenecido durante algún tiempo a la secta.

En un principio se ha querido establecer un lazo muy estrecho entre Jesús, su mensaje y el esenismo [23]. De hecho, se pueden constatar muchos puntos de contacto, pero también son evidentes las profundas diferencias. Así, por ejemplo, la postura de Jesús ante la ley, particularmente ante el sábado, su crítica de los ritos de purificación, su propia manera de actuar que no era ni mucho menos la de un asceta (Mt 11, 19), y sobre todo su interés por el pueblo y su actitud, escandalosa para todos los judíos piadosos, para con los publicanos y los pecadores; todo eso de-

23. Por ejemplo, entre la prohibición del juramento en el sermón de la montaña (Mt 5, 34) y la oposición al juramento por parte de los esenios; en los dos se encuentra una crítica radical del servicio del templo y de los sacrificios. La vieja afirmación que se encuentra por primera vez en las vidas de Jesús escritas en el siglo de las luces, según la cual Jesús mismo habría sido un esenio, encuentra de nuevo defensores; incluso se emite la hipótesis de que el «Maestro de justicia» tan a menudo nombrado en los textos de Qumrân también habría sido crucificado y que los esenios habrían creído en su vuelta y en su reaparición al final de los tiempos (A. Dupont-Sommer, J. M. Allegro). Pero esta opinión se apoya en reconstrucciones y en interpretaciones arbitrarias de los textos. Para una crítica de esta posición, ver K. G. Kuhn, en Sonntagsblatt, ed. por H. Lilje (29 de abril de 1956); M. Burrows, *o. c.* I, 269 ss; II, 54 ss; y también W. G. Kümmel en nota final de la obra de M. Dibelius, *Jesus*, Berlin ^{3}1960, 124 ss.

muestra una oposición radical contra los círculos cerrados de los «piadosos», así como contra los representantes del judaísmo oficial. Si hay algo que llame la atención en la predicación y en la actividad de Jesús, es precisamente que no iban por el camino de una agrupación de los «justos» y de los «píos», o sea, de la organización de un «resto santo» [24]. En los evangelios nada revela un contacto directo de Jesús con estos círculos esenios. Las concepciones religiosas y las formas de la disciplina comunitaria de los esenios han ejercido quizás una influencia considerable, aunque discutida, en los detalles sobre la teología, la liturgia sacramental y la organización eclesial de la primitiva iglesia palestina. Esto es verdad sobre todo con respecto al judeocristianismo, también muy legalista, que la iglesia oficial debía rechazar muy pronto como herético, y que reunió muy probablemente a los últimos supervivientes de los esenios después del año 70 [25].

Algo muy distinto son los movimientos mesiánicos insurreccionales ya mencionados y que hemos encontrado con el nombre de *celotes* (ver p. 34). La serie ininterrumpida de estas revueltas va desde la época del primer Herodes hasta la guerra judía e incluso hasta el reinado de Adriano cuando Barkosiba volvió a encender de nuevo la llama extinguida (132-135 d. C.). Al frente de estos movimientos, que ciertamente no eran sólo políticos, encontramos un gran número de «profetas»; algunos de los cuales pretendían incluso ser el mesías anunciado. Según Josefo, se trataba de «seductores y de impostores que, fingiendo estar poseídos por Dios, provocaban disturbios e insurrecciones, con sus discursos hacían que el pueblo perdiera la cabeza y le arrastraban al desierto como si Dios fuera a proclamar allí el milagro de su liberación» (*Guerra judía* 2, 13, 4). Los Hechos de los apóstoles (5, 34-37) citan también algunos de sus nombres.

Es verdad que algunos investigadores y vulgarizadores están propensos actualmente a hacer de Jesús y de sus discípulos otros tantos miembros del partido de los celotes. Sin embargo la predicación de Jesús sobre el reino de Dios, así como su propia manera de actuar no tienen nada en común con las ideas religiosas

24. Cf. J. Jeremias, *Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu:* ZNW 42 (1949) 184-194; A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*, Freiburg i. B. 1958, 13 ss.

25. Cf. O. Cullmann, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judentum der Pseudoklementinen*, en *Neutest. Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954, 35 ss; Id., en K. Stendhal, *o. c.*, 18 ss; H. J. Schoeps, *o. c.*, 68 ss.

y políticas ni con las declaraciones de los celotes, al menos que se desfigure la *tradición* y se *tomen los evangelios* como *falsificaciones* tendenciosas. Con todo es verdad que las insurrecciones de los celotes en aquella época nos permiten comprender mejor el que Jesús haya podido ser considerado por parte de los romanos como un rebelde político y el que haya sido condenado por ellos. Sólo hay un profeta mesiánico que esté estrechamente ligado a Jesús: Juan Bautista y el movimiento que él suscitó.

4. *Juan Bautista*

Según todos los evangelios, la entrada en escena de Juan Bautista y su actividad preceden la historia de Jesús [26]. Para la tradición cristiana primitiva hay en ello algo más que un simple recuerdo histórico. Si habla del Bautista y de su movimiento no es para aclarar el telón de fondo y los antecedentes de la actividad de Jesús, como por ejemplo un biógrafo de Lutero comenzaría por presentar un cuadro de la doctrina y de la acción de los pre-reformadores. Más bien, desde el comienzo la tradición coloca al Bautista a la luz de la historia de la salvación que Dios realiza y él mismo pertenece al evangelio de Jesucristo (Mc 1, 1). Así se le presenta enteramente desde el punto de vista de la comunidad creyente. Aparece súbitamente, sin ninguna preparación; ninguna historia de vocación precede su intervención, los narradores no se detienen en ningún detalle biográfico, en todo caso, ni Marcos ni Mateo ni Juan. Solamente Lucas llena este hueco con un relato de su infancia. El mismo evangelista nos da una preciosa indicación sobre el año de su entrada en escena: el decimoquinto del reinado del emperador Tiberio, o sea, entre octubre del año 27 y septiembre del 28 (o, quizás, 28-29). En la claridad que proyecta sobre Juan la promesa veterotestamentaria no aparecen más que los grandes rasgos de su figura y de su mensaje, de su bautismo y de su muerte violenta: rasgos grandemente significativos para la historia de aquél que viene después de él.

Como Jesús, Juan es profeta del reino de Dios que viene. El no tiene nada en común con los agitadores políticos ni con los que se toman por el mesías. Su ascética vestimenta —piel de ani-

26. M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, 1911; E. Lohmeyer, *Das Urchristentum* I, 1931; C. H. Kraeling, *Jonh the Baptist*, New York 1951; W. Wink, *John the Baptist in the gospel tradition*, Cambridge 1968.

mal y cinturón de cuero— y su frugal comida recuerdan más bien al profeta Elías. Igualmente es significativo el lugar de su entrada en escena: la estepa del Jordán, en el amplio valle del sur. Desde los tiempos antiguos el desierto es el lugar al que se vinculaban las esperanzas escatológicas de Israel porque, según una antigua creencia, el final de los tiempos será como el comienzo. Lejos del mundo profano y también de los sagrados lugares del culto, Israel se preparaba, lo mismo que antaño, a la última revelación de Dios. Juan exhorta a la conversión y esta llamada se dirige a todos porque ante aquél que va a juzgar al mundo de nada sirve alegar pertenencia al pueblo de Dios por herencia: «Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente? Dad, pues, digno fruto de conversión, y no os contentéis con decir en vuestro interior: "Tenemos por padre a Abrahán"; porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abrahán. Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3, 7-10).

Así, el intervalo que nos separa del juicio es tan corto como el instante que pasa entre el desnudar la raíz y el golpe que se da en el árbol. Tampoco hay que contar con las garantías dadas al pueblo de Dios o a los que se consideran como justos. Se trata de una abierta declaración de guerra contra toda confianza presuntuosa en los méritos de los antepasados, especialmente de Abrahán, quien según la fe judía debe preservar del infierno a sus hijos. Entendámonos: la idea del pueblo de Dios no es sacrificada y la promesa de Dios no es aniquilada. Lo que se elimina es el hecho de identificar pura y simplemente el pueblo de Dios con el Israel visible y terrestre. Porque Dios no está sometido a los imperativos de la historia ni a las obligaciones que querría imponerle una fe presuntuosa: él es libre y su libertad permanece, incluso con respecto a su promesa.

La llamada de Juan a la conversión renueva el mensaje de los profetas que le han precedido. Lo que le da un carácter particular es la inminente irrupción del reino de Dios y el inquietante «ya está aquí» la última hora del mundo. La «conversión» ya no tiene aquí nada que ver con la penitencia ritual. Pero nuestro concepto de «cambio de mentalidad» tampoco la agota porque esta conversión no es solamente modificación del pensamiento y del corazón: es un acto que consiste en ponerse en marcha, en alejarse de un pasado vivido sin Dios para orientarse hacia el reino de Dios inminente. El horizonte que aparece en la llamada del Bautista, como más tarde en el mensaje de Jesús, es más vasto

y abarca mucho más que la renovación individual del hombre interior. «Convertíos», quiere decir: «Haced desde ahora un sitio en vuestra existencia para el mundo que viene de improviso».

Aquél al que anuncia el Bautista como «más poderoso» que él, es el juez del mundo; no aquél que realiza las esperanzas políticas sino el que hace la última siega: «El tiene en su mano la criba y va a limpiar su era; recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará con fuego que no se apaga» (Mt 3, 12). En otra imagen la palabra del Bautista presenta la obra de «aquel que debe venir» como un bautismo en el Espíritu santo y el fuego, para la salvación del verdadero pueblo de Dios y para la aniquilación de los que no están dispuestos a convertirse (Mt 3, 11) [27].

El Bautista está al servicio de aquel que debe venir, toma la actitud del más pequeño ante el más grande y ni siquiera es digno de desatar sus sandalias (Mc 1, 7). Su bautismo hay que comprenderlo con referencia al fin del mundo y al juicio. Este es el distintivo de Juan hasta tal punto que fue apellidado «el Bautista» [28]. Este bautismo tiene abiertamente el significado de un sacramento escatológico. Es cierto que su eficacia no es algo mágico independientemente de la disposición del neófito; «bautismo de conversión» (Mc 1, 4), es la última preparación, el último sello en vistas al «bautismo» del juez que debe venir, y preserva a los bautizados del juicio inminente de la cólera divina [29].

La comunidad cristiana ha hecho suyo el bautismo de Juan, pero dándole a su vez un contenido nuevo. No se pueden establecer con certeza otras aproximaciones con la historia de las religiones. Algunos han querido ver un lazo de unión entre el bautismo de Juan y el bautismo judío de los prosélitos [30], que será practicado más tarde al mismo tiempo que la circuncisión para con los paganos que entraban en la comunidad judía. Pero esta derivación es poco verosímil porque, independientemente de la cuestión de la antigüedad de este rito judío, habría que admitir

27. Así, con razón, A. Achlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, 80 s; es posible que la asociación «bautismo en el espíritu» y «bautismo en el fuego» indique el bautismo cristiano. Si la fuente Q contenía solamente el anuncio del «bautismo en el fuego» y si el tema del «bautismo en el espíritu» en Mt y Lc proviene de Mc solamente, no es menos verdad que el término de fuego «contenía ya la idea del juicio y de la salvación». Cf. R. Bultmann, *Geschichte d. syn. Trad.*, 261 ss.

28. Así le llama igualmente Josefo: *Ant. jud.* 18, 116.

29. El vínculo necesario entre ablución y conversión es también subrayado explícitamente en el *Manual de disciplina* de Qumrân (I QS III, 1.4 s; V 10. 13 s).

30. Billerbeck I, 102 ss; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 1958, 29 ss.

que Juan hubiera conservado su carácter de ceremonia litúrgica y hubiera tratado paradójicamente a los judíos como si fueran paganos. Más convincente es el paralelismo con ciertos ritos bautismales de las comunidades judías marginales de Palestina y de Siria durante los primeros siglos [31]. Ahí encontramos a los esenios [32]. Sin embargo todos estos «bautismos», con los que el bautizado entraba a formar parte de una comunidad particular, no eran más que los primeros de una serie de baños rituales: no eran únicos y definitivos como el bautismo de Juan. Con todo es posible que la práctica y el sentido de este bautismo hayan sufrido cambios en los últimos tiempos, cuando los discípulos de Juan formaron ellos mismos una secta. En efecto, el nuevo testamento habla de una comunidad de este género que era rival de la comunidad cristiana [33]. Un último resurgir de las sectas de bautizadores judíos de Palestina, aunque no está probado que se trate de una secta de discípulos de Juan, lo encontramos probablemente en la comunidad gnóstica de los mandeos que conocemos por fuentes originales considerables, aunque no hayan sido reunidas y establecidas más que tardíamente. El Bautista y el Jordán juegan todavía un papel importante en su doctrina y en sus ritos bautismales [34].

Los pasajes concernientes al Bautista, que Mateo y Lucas elaboraron a partir de una «colección de sentencias» (cf. Excurso I), nos proporcionan las mejores indicaciones sobre Juan; pero no sugieren nada sobre la existencia de ninguna secta particular; señalan más bien la gran influencia que tuvo Juan en el

31. Sobre estas sectas baptistas, cf. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935.

32. N. A. Dahl, *The origin of baptism:* Norsk Theologisk Tidsskrif 56 (1955) 36 ss, supone que la prescripción litúrgica de la purificación del sacerdote antes del servicio del templo ha seguido influyendo en un sentido diferente, tanto entre los esenios como en Juan, pero sin dependencia recíproca.

33. Cf. Lc 5, 33; 11, 1; Hech 19, 3. Sobre los indicios de la rivalidad entre los discípulos de Jesús y los del Bautista que se pueden encontrar en los sinópticos: cf. R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 22, 177 ss; 261, o en el evangelio de Juan: Id., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [10]1941, 4, n. 7; 29 ss; 57 ss, etc.

34. El hecho de que Juan no aparezca más que en una fase tardía de la literatura mandea y que el ritual bautismal mandeo sea dependiente del de la iglesia siria (H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, ed. K. Aland, *Kleine Schriften* I, Berlin 1958, 124 ss), no se opone a la tesis según la cual los mandeos serían originarios de los movimientos bautistas judíos del valle del Jordán. Cf. H. Schlier, *Zur Mandäerfrage:* TRu N.F. 5 (1933) 1 ss; J. Saeve-Soederbergh, *Studies in the coptic manichaen psalmbook*, 1949; K. Rudolph, *Die Mandäer* I: *Das Mandäerproblem*, Göttingen 1960.

conjunto del pueblo. La credibilidad histórica de la tradición que concierne a la predicación y el bautismo de Juan, aunque el punto de vista cristiano se manifieste en ella claramente, es confirmada por dos hechos: el mensaje cristiano ya no representaba la obra del juez que va a venir como un bautismo en el espíritu y en el fuego, su imagen de Cristo contrastaba mucho con la del juez anunciado por Juan. Este contraste se refleja en el diálogo que, según Mateo, introduce la historia del bautismo de Jesús (Mt 3, 14-15). A Jesús que viene a él para ser bautizado, le replica el Bautista: «Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?». Aquí hay más que un acto de modestia, lo mismo que la respuesta de Jesús: «Déjame ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia» es más que una expresión de humildad personal. En este texto no hay nada que permita responder a la pregunta: ¿por qué, pues, Jesús que no tiene pecado, ha venido al bautismo de penitencia? Este tema no se encuentra más que en una tradición apócrifa *(Evangelio de los hebreos);* desde entonces se ha mantenido firmemente en la interpretación que se da al relato de Mateo sobre el bautismo. En realidad hay que comprender este diálogo a la luz del anuncio, hecho inmediatamente antes, del mesías-juez y de su bautismo. La pregunta de Juan y la respuesta de Jesús se hacen entonces comprensibles: el tiempo de mi bautismo ha pasado ya; ahora es el tiempo del tuyo en el espíritu y en el fuego. ¿El mesías-bautizador se hará bautizar? ¿el juez del mundo estará entre los pecadores? La respuesta de Jesús es misteriosa al principio: «Debe ser así». Aquí encontramos el «es necesario» de Dios; la voluntad de Dios —toda justicia— debe ser cumplida. La explicación no será dada más que en la continuación del evangelio.

Está claro que en estos versículos, transmitidos solamente por Mateo, se expresa una reflexión de la fe cristiana que consideraba retrospectivamente y de una manera global la persona de Jesús y el camino que él ha escogido. Pero no es menos evidente que lo que ha dado lugar a esta reflexión es el sorprendente contraste entre el mensaje del Bautista y el ser de Jesús.

Nos gustaría tener informaciones históricamente válidas sobre la idea que Juan ha podido hacerse de Jesús. ¿Le reconoció como al mesías prometido? ¿conoció esto solamente más tarde? La tradición cristiana presenta efectivamente así las cosas. Pero aunque esta idea se nos ha hecho familiar, nuestro juicio deberá ser aquí más crítico. Hemos visto que en la predicación del Bautista la imagen del mesías no se aplica bien a Jesús. Juan evoca el juez celeste del mundo y no un hombre de esta tierra. Igual-

mente, la persistencia del movimiento suscitado por Juan sería incomprensible si no se viera en él una oposición abierta a la mesianidad de Jesús y de su comunidad, y en contradicción con las palabras de Juan. También hay que recordar que es solamente la tradición cristiana la que ha hecho de Juan un profeta del juez que ha de venir, un testigo de la mesianidad de Jesús. El cuarto evangelio es el que muestra más claramente esta tendencia de la tradición cristiana; en efecto, hace insistentemente que el Bautista rechace todos los títulos mesiánicos que se le quería dar, y pone en sus labios el kerigma cristiano como testimonio: «He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29.36) [35].

¿Qué es lo que Jesús pensaba del Bautista? A este respecto estamos mejor informados aunque también las palabras de Jesús nos sean transmitidas en una mezcla de enunciados que expresan el testimonio retrospectivo de la comunidad posterior. El bautismo recibido por Juan es uno de los datos innegables de la vida de Jesús y no es menos cierto que este encuentro fue y permaneció como algo capital para comprender su propia misión. Es cierto que Jesús no ha comenzado su obra como discípulo de Juan y que no ha continuado directamente su acción (cf. capítulo 3). Pero nunca se opone a él. Al contrario, le defiende y liga su propia misión a la de Juan. Así, a los grandes sacerdotes, a los escribas y a los ancianos que le interrogaban sobre su misión (Mc 11, 27-33), él les responde a su vez con una sorprendente pregunta: «El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?»; y como sus adversarios no se atreven a contestarle para no comprometerse él les declara: «Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto». A su silencio él responde con el silencio. Pero el sí que de esta manera expresa a Juan y a su bautismo es algo inequívoco, lo mismo que el sentido de este sí: ahí, ante Juan y ante su bautismo de penitencia, tiene ya lugar la opción con respecto a Jesús y a su misión. Otra palabra lo afirma abiertamente: «Todo el pueblo que le escuchó, incluso los publicanos, reconocieron la justicia de Dios, haciéndose bautizar con el bautismo de Juan. Pero los fariseos y los legistas, al no aceptar su bautismo, frustraron el plan de Dios sobre ellos» (Lc 7, 29-30; Mt 21, 32). En otro lugar Jesús compara al pueblo con los niños que se divierten en la plaza del mercado; se toca la flauta para hacerles bailar o se entona un cántico fúnebre para que remeden los funerales, pero ellos, obstinados y caprichosos, se

35. Cf. también Jn 1, 6-8; 3, 28 ss.

niegan a entrar en el juego. «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: "Demonio tiene". Vino el hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: "Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores"» (Mt 11, 18-19). El Bautista era para ellos demasiado severo, excesivamente ascético, y Jesús demasiado mundano —ni siquiera respeta las fronteras entre justos y pecadores: Juan y Jesús, he aquí dos extremos de los que hay que preservarse. Entiéndase bien, esta palabra no quiere poner al pueblo ante la alternativa de escoger entre el «pesimismo» de Juan y el «optimismo» de Jesús, sino vincularlos a los dos: el Bautista es el mensajero de Dios en el tiempo de la preparación antes del final y Jesús es el portador del tiempo de la alegría (cf. Mt 2, 18-20). Los dos están unidos por su misión y por su destino.

Así la figura y el mensaje del Bautista ocupan un puesto importante en la predicación de Jesús y lo mismo en la tradición de la comunidad [36]. Eso es lo que muestran también los pasajes en los que Jesús pregunta a sus oyentes qué es lo que les ha movido hacia Juan: «¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿una caña agitada por el viento [o sea, un espectáculo natural sin importancia, o bien de una manera gráfica, una veleta, un hombre que dice todo lo que se le ocurre]? ¿Qué salisteis a ver, si no? ¿Un hombre elegantemente vestido? ¡No! Los que visten con elegancia están en los palacios de los reyes». Suposiciones absurdas una y otra; los oyentes lo saben bien. Ellos han ido a ver un profeta y han hecho bien con ir allá. «Sí, os lo aseguro, y más que un profeta...; no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista» (Mt 11, 7-11). Pero la palabra que sigue es quizás la que muestra mejor cómo ha comprendido Jesús al Bautista y su propia misión: se trata de la extraña y oscura frase que hasta hoy ha sido objeto de muchos esfuerzos de desciframiento: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo conquistan» (Mt 11, 12). Desde los días del Bautista el reino de Dios está en camino, aunque todavía sea frenado y reprimido. Ya ha sonado su hora, en la opresión y en el secreto. A Juan se le coloca aparte de todos los profetas que le han precedido: «Pues todo los profetas, lo mismo que la ley, hasta Juan profetizaron» (11, 13). Juan no es solamente mensajero del futuro sino que él mismo pertenece al tiempo de la realización. Esa es su grandeza que

36. La fuente Q, como muestran Mt y Lc, ha reunido toda una colección de sentencias bajo el tema «Jesús y el Bautista».

al mismo tiempo le coloca a la sombra de Jesús, cuya palabra y cuya acción son el comienzo, todavía oculto, del reinado de Dios [37]. En esta palabra de Jesús se funda la tradición cristiana que confina cada vez más a Juan en el *rol* de precursor. Desde entonces la comunidad cristiana le considera, empleando el lenguaje del apocalipsis judío tardío, como el nuevo Elías que debía preparar el pueblo de Dios a la venida del mesías. En lugar de atribuirle solamente una misión temporal definitivamente realizada, reconoce a Juan como aquel que, para siempre, prepara el camino de Cristo, al mismo tiempo que es el vigilante de la frontera entre el mundo que pasa y el mundo que viene. Juan camina hacia Cristo y hacia el reino de Dios, no ha sido solamente el Bautista de antaño, de un momento caduco del pasado; de una vez para siempre, hay que caminar por la senda de la conversión que él mismo ha indicado. La fe en Jesucristo no existe más que allí donde los creyentes permiten que el paso de un mundo a otro se convierta en acontecimiento para ellos y en ellos.

El vínculo inseparable entre Jesús y Juan ha encontrado en la tradición múltiples expresiones. La más clara es quizás la de Mateo. Este resume el mensaje del Bautista y el de Jesús con las mismas palabras: «Convertíos porque el reino de Dios está cerca» (3, 2; 4, 17). Y sin embargo, los dos mensajes son distintos Por eso el evangelista comenta la palabra del Bautista (3, 2) con la promesa del antiguo testamento (Is 40, 3): «Voz que clama en el desierto: preparad el camino del Señor». Pero cuando resuena el mensaje de Jesús, el evangelista pone de relieve la palabra profética de la realización (Is 9, 1-2): «El pueblo postrado en tinieblas *ha* visto una intensa luz: a los postrados en paraje de sombras de muerte les *ha* amanecido una luz» (Mt 4, 16) [38].

37. Cf. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus:* ZThK 51 (1954) 149.

38. Se notará que, al citar el texto de Isaías, el evangelista modifica el tiempo de los verbos del futuro al pasado (acción realizada) al contrario de la Biblia de los setenta.

3

JESÚS DE NAZARET

La naturaleza de las fuentes de que disponemos no nos permite trazar la historia de Jesús, como una biografía, desde dentro de la historia de su pueblo y de su tiempo. Sin embargo lo que nos revelan sobre la persona y la vida de Jesús, desde el punto de vista de la historia, no es poca cosa y merece un detenido examen. Por eso intentaremos primeramente reunir, entre los datos históricamente innegables, los elementos más importantes y hacernos presentes en un primer esbozo la figura y la historia de Jesús. Es evidente que al hacerlo renunciamos a todo concordismo irreflexivo y debemos aplicar una crítica rigurosa para extraer realmente lo que, con anterioridad a la interpretación de la fe, aparece inalterado y original.

Desde el punto de vista de la historia, la infancia y la juventud de Jesús permanecen oscuras para nosotros. Los relatos de Mateo y de Lucas, bastante diferentes entre sí, están demasiado cargados de elementos legendarios y de conceptos mesiánicos, judíos y cristianos [1], para servir de base a una certeza histórica. El alcance y el sentido de estos textos se sitúan en otro plano. La patria de Jesús es Galilea, medio pagana y despreciada; Nazaret es la cuna de sus antepasados. Su familia pertenecía a la fracción judía de la población que, desde la época de los Macabeos, se había vinculado de nuevo fuertemente al culto del templo de Jerusalén y a la práctica legal del judaísmo. Sólo una crítica cegada por la ideología racista ha podido poner en duda el origen judío de Jesús [2]. Su padre era carpintero y también él mismo quizás lo

1. Cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en *Botschaft und Geschichte*, Tübingen 1953, 1 ss.

2. Que Jesús haya sido ario, esta opinión ha sido emitida por primera vez por H. St. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München 1900, 210 ss. Esta teoría ha encontrado adeptos, no solamente en

fue [3]. Conocemos los nombres de sus padres, José y María, así como los de sus hermanos [4], Santiago, José, Judas y Simón (Mc 6, 3). Los hermanos y la madre de Jesús, que al principio no creían en él (Mc 3, 21.31; Jn 7, 5), formarán parte de la comunidad y serán sus misioneros (Hech 1, 14; 1 Cor 9, 5). La tradición menciona también ocasionalmente a las hermanas de Jesús (Mc 6, 3; Mt 13, 56). Su lengua materna es el arameo de Galilea, el dialecto que traicionó a Pedro ante los sirvientes del gran sacerdote en el momento de su negación (Mt 26, 73). Por aquella época el hebreo ya no era una lengua corriente, sino solamente una lengua religiosa y erudita (algo así como el eslavo en la iglesia ortodoxa). Sin duda que Jesús comprendía la vieja lengua de su

la Alemania del Tercer Reich, sino también en otras partes. Cf. sobre este punto (y sobre lo que sigue) M. Goguel, *Das Leben Jésus*, 152 ss, 444 ss. Es inútil rechazar aquí esta tesis. Más difícil es la cuestión de la ascendencia davídica de Jesús (y de su nacimiento en Belén narrado por Mt y Lc). Está bien testificada en los evangelios sinópticos, lo mismo que en cierto número de antiguas fórmulas de confesión de fe (Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8; etc.) pero no en el evangelio de Juan (cf. 7, 41-42). Sin embargo es posible preguntarse si, a pesar de su antigüedad, esta tradición no se ha formado a partir de un presupuesto dogmático sobre el mesías. Los dos árboles genealógicos, que difieren entre sí (Mt 1, 1-17; Lc 3, 23-38), son productos de la erudición cristiana. Los dos están construidos según un esquema numérico que es misterioso para nosotros y que no es el mismo (Mt 3 × 14; Lc 11 × 7); los nombres de los antepasados difieren también considerablemente. Desde el punto de vista teológico, Mt 1, 1-17 presenta a Jesús, el mesías davídico, como la realización de la historia de Israel inaugurada por la promesa universal a Abrahán, mientras que Lc 3, 23-38 parece indicar claramente esto: Jesús es el origen de una humanidad nueva. Las dos genealogías intentan conciliar la ascendencia natural de Jesús con su nacimiento milagroso de hijo de Dios (Mt 1, 16; Lc 3, 23). El hecho de que Jesús ha ejercido su actividad en Galilea muestra bien que él pertenecía a la parte israelita de la población. Cf. sobre este punto, A. Alt, *Kleine Schriften* II, München 1953, 43 ss.

3. Cf. Mt 13, 55; Mc 6, 3. Sobre las distintas traducciones de Mc 6, 3, cf. E. Klostermann, *Markus*, 55 ss.

4. Solamente reflexiones dogmáticas en favor de la parpetua virginidad de María han transformado estos hermanos en medio-hermanos o en primos de Jesús. Esta opinión se apoya en el hecho de que en hebreo y en arameo no existen términos propios para indicar los grados de parentesco y que si es preciso se puede utilizar el término de «hermano» (por ejemplo, Gén 13, 8). *Adelfoi* sería así una traducción inexacta. Pero esta interpretación no está justificada de ninguna manera. *Adelfoi* no significa jamás «primos» en el nuevo testamento (en griego *anepsioi:* Col 4, 10). Además Lc 2, 7 habla de Jesús como del hijo «primogénito» de María. Cf. Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesu*, en *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* VI, Leipzig 1900, 225-364; A. Meyer - W. Bauer, en E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, Tübingen [2]1959, 312 ss, ver también, en sentido opuesto, J. Blinzler *Die Brüder und Schwestern Jesus*, Stuttgart 1967.

Biblia. En cambio no sabemos hasta qué punto él mismo y sus discípulos conocían el griego, muy extendido en la administración y en el comercio. En todo caso, no se encuentra en Jesús ninguna traza de influencia del pensamiento ni de la civilización griega y no se menciona ninguna actividad suya en las ciudades helénicas del país. Solamente se mencionan los poblados y las pequeñas aldeas —Betsaida, Corozaín, Cafarnaún— en la región de las montañas y alrededor del lago de Genesaret.

Los comienzos de la actividad pública de Jesús están vinculados a la del Bautista y se sitúan, si hemos de creer en una indicación aislada de Lucas (3, 23), alrededor de sus treinta años. Su bautismo de manos de Juan es uno de los datos de su vida atestiguados con mayor seguridad. Sin duda que la tradición ha transformado enteramente este acontecimiento en un testimonio de Juan sobre Cristo; así no podemos deducir de él qué significaba este bautismo para Jesús mismo ni el *rol* que tuvo en sus decisiones y en su evolución interior, pero no se puede negar el alcance de este acontecimiento. Eso da una mayor importancia al hecho de que Jesús, sin poner nunca en duda la misión ni la autoridad de Juan, no continúe su obra y la de sus discípulos en la estepa del Jordán, sino que inaugura su propia actividad en Galilea, también él como profeta del reino inminente de Dios. El instrumento de su acción ya no es el bautismo sino la palabra y la mano compasiva No nos es posible precisar su duración. Los tres primeros evangelios dan la impresión de que la acción de Jesús había durado solamente un año, pero no podemos fiarnos de su cronología. Por otra parte, aprendemos muchas cosas sobre la predicación de Jesús, sobre su lucha con sus adversarios, sobre las curaciones y la asistencia prestada a los que sufren y finalmente sobre el poder que irradiaba de él. El pueblo se aglomera en torno suyo, los discípulos se ponen a seguirle, mientras que sus enemigos se agitan y son cada vez más numerosos. Hemos de volver sobre todo esto. De momento, se trata solamente de trazar un primer esbozo de la vida y de la obra de Jesús. El último momento crucial de su vida es la decisión de subir a Jerusalén con sus discípulos para confrontar al pueblo con su mensaje, de cara a la perspectiva del reino de Dios que viene. Al final del camino está la muerte en la cruz. Estos hechos en bruto, indiscutibles, son inmensamente ricos. Encontramos en ellos, a pesar de su sobriedad, indicaciones muy importantes sobre la vida de Jesús y sobre sus etapas.

Muchas cosas son históricamente oscuras y la tradición no nos permite reconstituir detalladamente el desarrollo coherente

de esta vida. Pero es importante situar la figura histórica de Jesús en su medio ambiente; para ello los evangelios nos dan una excelente información. Por esto vamos a evocar una vez más el contexto en el que aparece Jesús.

Tiempo e historia, pasado y futuro determinan de una manera única, como ya hemos visto, el pensamiento, la experiencia y la esperanza del pueblo judío. Este pueblo encuentra a su Dios y se encuentra a sí mismo en el pasado que le ha dado su ser y su vida, y en el futuro que debe devolvérselos. No se apoya en ninguna otra garantía, y ni siquiera el presente le permite adivinar nada del fundamento de su confianza sino que más bien parece mofarse de sus pretensiones; él no reconoce en sí mismo ninguna otra vocación que la de mantener fielmente, en la obediencia, el pasado y el futuro. Así el mundo en el que aparece Jesús es un mundo situado entre el presente y el porvenir, *tan* estrechamente ligado a uno y otro que, para la fe judía ya no puede haber de ninguna manera un tiempo presente en cualquier forma de inmediatez. En efecto, toda la existencia está contenida en sagradas tradiciones. Cada uno tiene su puesto marcado en una disposición determinada y regulada por la ley y por la promesa divinas. Todo el que corresponde a lo que se le pide, puede contar con la salvación divina y en caso negativo es rechazado. El tiempo es totalmente un tiempo intermedio y, como tal, un tiempo de prueba, fundado en las decisiones divinas del pasado y orientado hacia las decisiones del porvenir, que significan para cada uno salvación o condenación. Con ello se comprende la singular imagen que ofrece el medio histórico de Jesús; se parece al mismo tiempo a un suelo que la antigüedad de su historia y de su tradición ha petrificado y endurecido, y a un terreno volcánico cuyas grietas dejan escapar continuamente el fuego de esperanzas ardientes. Sin embargo, uno y otro —endurecimiento y conmoción, petrificación y erupción flameante— tienen el mismo origen finalmente: así se realiza y se expresa la fe en un Dios que está más allá del mundo y de la historia.

En la historia de Jesús, tal como nos la narran los evangelios, este mundo está inmediatamente presente con la fuerza de la vida y marca a todos los personajes que se encontraban con Jesús: sacerdotes y escribas, fariseos y publicanos, ricos y pobres, sanos y enfermos, justos y pecadores. Aparecen simplemente y con toda naturalidad, según se presenta la ocasión para ello, sin un orden particular y de muy diversas maneras, pero todos con una presencia muy humana. Cualquiera que sea la experiencia de cada uno en su encuentro con Jesús, cualquiera que sea su actitud

personal ante él, todos están implicados con su ser de hombres en un acontecimiento sorprendente.

Jesús pertenece a este mundo. Y sin embargo, en medio de este mundo, no puede confundirse con él: él es distinto. Ahí reside el secreto de su acción y de su condena. La fe ha dado diversas expresiones de este secreto. Pero incluso aquel que, antes de cualquier interpretación, limita su mirada a la aparición histórica de Jesús, a los rasgos característicos de su enseñanza y de su acción, choca con este secreto insoluble. Nos damos cuenta de ello al intentar comprender su persona con la ayuda de uno de los títulos o de las categorías que ofrece el judaísmo contemporáneo. Jesús es un profeta del reino de Dios inminente, como de hecho lo dice ocasionalmente la tradición (Mc 8, 28; Mt 21, 11.46, etc.). Y sin embargo Jesús no se deja catalogar fácilmente en tal título; se distingue de lo que ordinariamente caracteriza a un profeta. Como en la antigua alianza, un profeta debe legitimar su persona con algún relato vocacional y su mensaje con la repetición de la antigua fórmula: «Así habla Yahvé» (Am 6, 8.14; Os 2, 15; Is 1, 24c etc.). Jesús no habla nunca de su vocación y no pronuncia jamás la fórmula profética. Más inútil todavía sería buscar en él cualquier intento de justificación de su misión, como lo hacen los visionarios apocalípticos del judaísmo tardío, evocando éxtasis y visiones, misteriosas revelaciones del más allá, maravillosas iluminaciones sobre los decretos divinos. Jesús rechaza las justificaciones de este tipo para con él mismo o en favor de su mensaje. Con todo, al oyente se le dirá: «Dichoso aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11, 6).

El profeta del reino de Dios proclama al mismo tiempo como un rabí la voluntad de Dios que se manifiesta en la ley, enseña en las sinagogas, reúne discípulos, discute con otros escribas según la manera de su escuela y bajo la misma autoridad de la Escritura. En sus palabras encontramos ampliamente las formas y las leyes de la tradición propia de los escribas. Profeta y rabí: ¿cómo pueden conciliarse las dos cosas? Y ¿cómo se pueden articular mutuamente el mensaje del reino de Dios y la proclamación de la voluntad divina? Y bajo el signo de esta unidad, ¿qué significa la llamada a seguirle y a ser discípulo? Volveremos sobre estas cuestiones.

Con todo, la imagen que nos ofrece este «rabí» es muy diferente de la de sus colegas. Esto se ve hasta en los detalles exteriores: Jesús no enseña solamente en las sinagogas sino al aire libre, a la orilla del lago, a lo largo de los caminos. En cuanto a los que le siguen, más bien nos podrían desconcertar; hay toda

clase de personas de las que un rabí profesional se aparta todo lo posible: mujeres y niños, publicanos y pecadores. Pero lo más diferente es su manera de comportarse y su manera de enseñar. Cada rabí es un exegeta de la Escritura y esto da a su función una autoridad que ha de probarse con la fidelidad a la letra de la Escritura y al comentario no menos imperativo de «los padres». Así, pues, se trata sobre todo de una autoridad derivada. Ahora bien, incluso cuando cita palabras de la Escritura, la enseñanza de Jesús no se limita nunca a la explicación de un texto sagrado para probar su autoridad. La realidad de Dios y la autoridad de su voluntad están siempre presentes inmediatamente y en Jesús se convierten en un acontecimiento. Esta inmediatez de su enseñanza no tiene ningún paralelismo en el judaísmo contemporáneo. De tal manera que Jesús se atreve a evaluar la expresión misma de la ley según la voluntad de Dios inmediatamente presente (cf. capítulo 5, 1).

Este rasgo lo volveremos a encontrar en las comparaciones y en las parábolas de Jesús, así como en las frases en las que él expresa con toda sencillez unas verdades indiscutibles: una ciudad situada sobre la montaña no puede quedar oculta (Mt 5, 14), no se enciende una lámpara para ponerla debajo del celemín (Mt 5, 15), nadie puede añadir una sola pulgada a su propia vida (Mt 6, 27), a cada día le basta su preocupación (Mt 6, 34), etc. En todas estas palabras, Jesús pone al servicio de su mensaje, sin buscar de antemano el apoyo seguro de las tradiciones y de los textos sagrados, la naturaleza, la vida de los hombres, las experiencias más cotidianas que todos conocen y en medio de las cuales todos se desenvuelven. El oyente no necesita nunca andar indagando antecedentes que puedan dar sentido a la enseñanza de Jesús, ni a rebuscar en su memoria informaciones o tradiciones que serían indispensables para conocerla. En efecto, Jesús no parte nunca de un cierto «punto de vista» para hablar *de* Dios, del mundo, del hombre, del pasado y del futuro.

Si hay algo que caracteriza el retrato de Jesús históricamente, es sin duda esta inmediatez, y esto desde el comienzo de su existencia. Este presente inmediato es la señal distintiva de sus palabras, de su venida y de su acción en medio del mundo que, como ya decíamos antes, ha perdido el sentido del presente porque vive entre el pasado y el futuro, entre las tradiciones por una parte y las promesas o las amenazas por otra, y todo en la seguridad o en el temor, en la buena conciencia de su derecho o bajo la condena que castiga a los que no lo tienen.

También hay que colocar en este contexto las numerosas escenas en las que los evangelios muestran la manera de actuar de Jesús para con los diferentes tipos de hombres que se encuentran con él y su influencia sobre ellos. Se puede dejar de lado aquí la cuestión de si todos los relatos presentan episodios históricos y en qué medida se puede descubrir en ellos la influencia de la «leyenda» y qué función tienen los géneros literarios conocidos, en la presentación de los discursos, de las controversías, de las curaciones o de los milagros. Es cierto que encontramos frecuentemente sus trazas. Sin embargo, la tradición ha retenido aquí un rasgo esencial del Jesús histórico que concuerda exactamente con lo que decíamos sobre su forma de enseñar.

Cada una de las escenas narradas por los evangelios describe la asombrosa soberanía con la que Jesús domina la situación, quienquiera que sea la persona con la que se encuentra. Lo vemos particularmente en los numerosos diálogos en los que él lee en los corazones de sus adversarios, refuta sus objeciones, responde a sus preguntas o les obliga a dar ellos mismos la respuesta. El consigue hacerles hablar o «cerrarles la boca» (Mt 22, 34). Y en sus encuentros con los que imploran su ayuda, de su persona emana una fuerza maravillosa, los enfermos se precipitan hacia él, sus parientes y amigos imploran su ayuda. Con frecuencia él accede a sus peticiones, pero también a veces se niega a atenderles, les hace esperar y pone en prueba la paciencia de los pedigüeños. No es raro que se desentienda de ellos (Mc 1, 35-38), pero también a menudo se adelanta a la expectativa de los desgraciados (Mt 8, 5-13; Lc 19, 1-10) y derriba con toda libertad las rigurosas barreras montadas por las tradiciones y por las ideas corrientes. Lo mismo ocurre en sus relaciones con los discípulos. El les invita a seguirle con una palabra soberana (Mc 1, 16-20), pero también les pone en guardia y les asusta anunciándoles lo que les espera (Lc 9, 57-62; 14, 28-33). Siempre hay un gran contraste entre la manera de actuar de Jesús, el camino que propone y lo que los hombres desean o esperan de él. Cuando se le quiere hacer rey, se escapa, como nos lo cuenta Juan (Jn 6, 15).

Cada episodio de encuentro muestra que Jesús conoce a los hombres y descubre sus pensamientos, como con frecuencia relatan los evangelios de una manera que linda con lo fantástico [5]. Este rasgo de la personalidad de Jesús lo experimentan los hijos del Zebedeo cuando ven rechazadas sus ambiciosas pretensiones

5. Particularmente en el evangelio de Jn: cf. 1, 40 ss; 47 ss; 2, 24 s; 4, 17 ss.

(Mt 10, 35-40), y Pedro también cuando Jesús, respondiendo a su profesión de fe mesiánica, le habla del sufrimiento que ha de soportar el Hijo del hombre y replica brutalmente a su intento de apartarle de este camino: «¡Quítate de mi vista, Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mc 8, 27-33). Lo mismo ocurre también en las escenas del anuncio de la negación de Pedro (Mc 14, 29-31) y de la traición de Judas (Mc 14, 17-21)[6].

Se podrían multiplicar los ejemplos y citar otros relatos, aun cuando deriven de una tradición cuyo contenido es históricamente menos seguro. En tôdos estos relatos, y eso es lo esencial, aparece de nuevo el mismo rasgo característico del Jesús histórico. Recordemos solamente dos narraciones de los evangelios sinópticos. La primera nos muestra a Jesús sentado a la mesa en casa del fariseo Simón, cuando llega una pecadora bien conocida en la ciudad que se pone a bañar con sus lágrimas los pies de Jesús, a secarlos con sus cabellos y a ungirlos con perfume. Mientras el fariseo se indigna interiormente ante esta desagradable escena —«Si este hombre fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando»—, Jesús le responde: «Simón, tengo algo que decirte»; y le cuenta la parábola de los deudores a los que el acreedor les perdona unas deudas desiguales: «¿Quién de ellos le amará más?» (Lc 7, 36-50). La segunda historia es la del rico que interroga a Jesús a propósito de la vida eterna: la mirada de Jesús, que penetra a su interlocutor, es presentada de una manera sorprendente. Jesús le remite a los diez mandamientos, un camino tan claramente trazado desde antiguamente que no necesita una revelación especial, y el rico reconoce que él ha observado todo eso desde su juventud. «Entonces Jesús fijó en él su mirada», se dice al final, «y le amó. Luego le dice: "Sólo te falta una cosa: vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme"». Pero el rico tropieza con esta llamada (Mc 10, 17-22). Habría que reunir un día los pasajes de los evangelios que evocan esta mirada, esta intuición profunda de Jesús sin tener demasiado miedo a caer en el sentimentalismo. Verdaderamente ese es un rasgo muy característico de la figura histórica de Jesús que está muy en consonancia con el estilo de su predicación.

A esta soberanía que Jesús manifiesta de manera inmediata, los evangelios le llaman «autoridad». Y aplican este término a su

6. En el relato de Mc la duda no es disipada («Señor, ¿soy yo?»). Solamente en Mt (26, 20 ss) y en Jn (13, 21 ss) el traidor es indicado abiertamente.

enseñanza: «Y quedaron asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 22; Mt 7, 29), y también a la fuerza de su palabra curadora (Mt 8, 5-13). Este término de «autoridad» recubre sin duda todo el misterio de la persona y de la influencia de Jesús tal como se perciben en la fe; así él supera todo lo que es puramente «histórico». En los más diversos encuentros, Jesús aparece siempre con una «autoridad» inmediata que tiene su fuente en él mismo. Pero los hombres a los que se dirige están también presentes en su realidad concreta. Todos aportan algo: los justos, su justicia; los escribas, el peso de su doctrina y de sus argumentos; los publicanos y los pecadores, su culpabilidad; los que buscan asistencia, su enfermedad; los endemoniados, su posesión diabólica y los pobres, la carga de su pobreza. Nada de eso es eliminado ni ignorado, pero en el encuentro con Jesús nada de ello cuenta ya porque este encuentro obliga a cada uno a salir de su situación adquirida. Todos los relatos sobre Jesús dan cuenta de este descubrir a los hombres tales y como son realmente. Esto se hace naturalmente y con sencillez, sin que haya coacción para descubrirse a sí mismo, al contrario de lo que ocurre en ciertas maneras de predicar.

Por eso la ayuda que aporta Jesús adquiere el carácter de un verdadero ataque, de un apasionante cuerpo a cuerpo, por ejemplo cuando se pone «furioso» ante el poder de la enfermedad (Mc 1, 41)[7], o cuando amenaza a los demonios (Mc 1, 25); que adquiere un carácter de bendición cuando llama hacia sí a los niños y les impone las manos, lo mismo que a los enfermos (Mc 10, 13-16; 7, 31-35, etc.).

En un contexto diferente volvemos a encontrarnos con varios de estos pasajes. De momento, nos detenemos únicamente ante este rasgo constante de la soberanía de Jesús, que se puede reconocer en sus palabras lo mismo que en su manera de obrar; caracteriza también su camino propio, el rigor con el que lo recorre hasta el final, lo mismo cuando se pone a discutir en las controversias o a realizar algún milagro que cuando se retira de sus adversarios y de sus seguidores.

Los evangelios nos permiten hablar de todo eso de una manera muy humana, sin tener que utilizar las interpretaciones que aporta la fe al misterio de la persona de Jesús desde la tradición cristiana primitiva. Por eso no hemos hablado inmediatamente de la «conciencia mesiánica» de Jesús y sólo abordaremos ese problema

7. Cf. J. Schniewind, *Markus*, 55.

al final de esta obra (ver capítulo 8). Porque, cualquiera que sea la interpretación dada, es cierto que esta cuestión no constituye en la predicación de Jesús un tema específico y predominante al que todo lo demás estaría ordenado. Jesús no hace de ello una condición indispensable para comprender su mensaje y su acción. El estilo tan vulnerable, y al mismo tiempo tan natural y tan directo, de su enseñanza y de su conducta destruye cualquier intento de construir, a partir de su «mesianidad», un sistema de creencias y de ideas que diera por sí sólo sentido a su predicación, a sus actos y a su historia.

Deberemos guardarnos de encerrar demasiado de prisa en las categorías corrientes del genio religioso, del hombre original y, sobre todo, del gran pastor de almas, a aquel que hemos intentado presentar a grandes rasgos y de una manera incompleta. Lo esencial es el vínculo indisoluble que existe entre lo que acaba de decirse y el mensaje de Jesús sobre la realidad de Dios, su reino y su voluntad. Sólo eso da a la historia y a la figura de Jesús su carácter de presencia inmediata y a su predicación el impacto de un acontecimiento; sólo eso da un incomparable mordiente a sus palabras y a sus actos. Hacer presente esta realidad de Dios, es el misterio propio de Jesús, significando así el fin del mundo en el cual se revela esta presencia. Por este motivo, los escribas y los fariseos se escandalizan: ven en la enseñanza de Jesús un ataque revolucionario contra la ley y contra las tradiciones. También por este motivo los demonios gritan: presienten en Jesús una irrupción en su propio terreno, «antes del tiempo» (Mc 8, 29). Finalmente su propia familia le toma por loco (Mc 3, 21). También por eso el pueblo le admira y los que se salvan alaban a Dios.

La historia que presentan los evangelios significa el fin del mundo, pero no en el sentido de un drama y de una catástrofe visibles. Al contrario, lo visible no es el fin del mundo sino el fin de Jesús de Nazaret en la cruz. Y sin embargo, en esta historia el mundo llega a su final. Este mundo se muere y los hombres que le pertenecen deben confirmar este acontecimiento, cada uno a su manera: los fariseos, los escribas y los sacerdotes, como guardianes de la ley y de la tradición; los que son rechazados, los que por su culpa o por su destino no tienen, según los criterios de este mismo mundo, ningún derecho ni ningún sitio ante Dios y que ahora están sentados a la misma mesa de Jesús; aquellos a los que la palabra de Jesús les ha librado del poder del demonio, los enfermos que son curados, y también los discípulos que lo abandonan todo por obedecer a la llamada de Jesús: «Sígueme». En todos estos casos, un mundo se termina y llega a su final, un final de sal-

vación o de condenación. Su pasado ya no cuenta, pero el futuro hacia el que se dirigía, según sus tradiciones y sus leyes, tampoco es válido. En este sentido, su «tiempo» se ha terminado. Al que se encuentra con Jesús, ya no le queda más tiempo; el pasado de donde viene no le es confirmado ni el porvenir con el que soñaba le es asegurado. Pero así cada uno recibe el presente como algo nuevo. Porque la vida y el mundo, la existencia de cada uno, son colocados ahora bajo la luz directa de la realidad y de la presencia del Dios que viene. Ese es el objeto de la predicación de Jesús.

4

EL ADVENIMIENTO DEL REINO DE DIOS

«Después que Juan fue encarcelado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la buena nueva de Dios: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva"» (Mc 1, 14-15). «Desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: "Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca"» (Mt 4, 17). Con estas palabras los dos evangelistas resumen, cada uno en su lenguaje, toda la predicación de Jesús: Marcos lo hace ya con el lenguaje de la primera misión cristiana [1] y Mateo con el de la primera comunidad judeocristiana que evitaba con temor el nombre de Dios y reemplazaba la expresión «reino» o «reinado de Dios» por «reino de los cielos» [2]. Las dos expresiones significan substancialmente lo mismo: ¡el reino de Dios está cerca! Y ese es el centro del mensaje de Jesús.

1. «Fe en el evangelio» (en el sentido de mensaje de la salvación de Jecristo) es una expresión del lenguaje misionero más tardío (cf. E. Klosterman, *Markus*, Excursus sobre Marcos 1, 1; R. Bultmann, *Theologie*, 86 ss).

2. βασιλεία τοῦ θεοῦ y βασιλεία τῶν οὐρανῶν son pues idénticos. Nosotros traducimos el concepto de βασιλεία indiferentemente por «reino» o por «reinado». El término «reino» es ciertamente más fiel que «reinado», porque expresa dos datos: la βασιλεία está constituida no por los ciudadanos («los habitantes del reino») sino por la voluntad y la soberanía de su rey (solamente esta concepción es conforme a las representaciones orientales), y no evoca un país con fronteras definidas. Entonces se puede hablar de la «inminencia» y de la «venida» de la βασιλεία y la palabra puede ser utilizada directamente como sinónimo de Dios. Pero esto no excluye toda representación espacial, porque reino de Dios significa al mismo tiempo el nuevo mundo de Dios. De ahí los giros: «entrar en el reino del cielo», «llaves del reino de los cielos», «sentarse en la mesa... comer y beber en el reino de los cielos», etc. (el último ha sido subrayado con razón, pero de manera unilateral, por E. Lohmeyer, *Kultus und Evangelium*, Göttingen 1942, 72 ss). Cf. además G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930, 75 ss; R. Bultmann, *Jesucristo y mitología*, Barcelona 1979, 45 ss; J. Schniewind, *Markus*, Excurso sobre 1, 14 s; K. L. Schmidt, art. βασιλεία, en ThWNT I, 582 ss; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970.

1. *La hora de la salvación*

¿Qué significa, pues, «reino de Dios»? Para los primeros oyentes de Jesús el término de «reino» o de «reinado» no era, como para la mayoría de nuestros contemporáneos, una expresión ambigua o vacía de sentido. Los salmos cantan la realeza y el señorío de Dios:

> Te darán gracias, Yahvé, tus obras todas,
> y tus amigos te bendecirán;
> dirán la gloria de tu reino,
> de tus proezas hablarán,
> para mostrar a los hijos de los hombres tus proezas,
> el esplendor y la gloria de tu reino.
> Tu reino, un reino por los siglos todos,
> tu dominio, por todas las edades (Sal 145, 10-13).
>
> Yahvé en los cielos asentó su trono,
> y su soberanía en todo señorea (Sal 103, 19).

El antiguo Israel celebraba cada año en su culto la entronización de Yahvé, su elevación a la realeza sobre todos los pueblos, su victoria contra todas las potencias enemigas (Sal 47; 93; 96; etc.). También el profeta, por su parte, describe el emotivo instante en el que los que se habían quedado entre las ruinas de Jerusalén, esperaban la vuelta de los desterrados después de un tiempo de terrible miseria, escudriñando el grito de alegría de los centinelas: «¡Qué hemosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia salvación, que dice a Sión: Ya reina tu Dios!» (Is 52, 7).

Si ya en el culto y la profecía, la proclamación del reino de Yahvé no es solamente una proclamación para el tiempo presente, sino también la expresión de una esperanza, esto es más verdad todavía para el judaísmo tardío. La revelación del reino de Dios es la quintaesencia de una esperanza que no encontrará su cumplimiento total más que al final de los tiempos. Este reino está escondido y es todavía obstaculizado; las fuerzas del mal —tribulaciones, pecado, muerte— siguen dominando, pero la esperanza del reino de Dios se apega sin vacilar a la victoria de Dios y a la veracidad de su promesa [3].

Cualesquiera que hayan sido los sueños políticos o las delirantes esperanzas de destrucción y de renovación del mundo que se vinculaban a la esperanza judía, he aquí lo esencial: le es completamente ajena la resignación que confina a Dios en el

3. Se encontrarán algunos complementos en Billerbeck I, 172 ss y en K. G. Kuhn, ThWNT I, 570 ss.

más allá nebuloso de los ideales y que se compagina con la inmutabilidad del mundo. E incluso en sus aspectos más deformados, esta esperanza no puede ser considerada como la consecuencia de una amarga decepción, como la imagen invertida, adornada con los más vivos colores y proyectada hacia el futuro, de los sufrimientos y de la desesperación presentes; no se la puede pues, estigmatizar con el calificativo de «resentimiento», en el sentido de Nietzsche, aunque tales rasgos estén profundamente inscritos en la esperanza judía. Fundada en esta esperanza, una certeza permanece viviente: Dios es el Señor de este mundo enigmático, él no quedará eternamente alejado sino que se revelará y cumplirá su palabra. Esta misma esperanza hace francamente intolerable para la fe judía el «todavía no» en el que permanece, y confiere a la esperanza de la venida del reino de Dios su carácter de extremada tensión.

El mensaje de Jesús vive de esta misma certeza. También para él el reino de Dios significa: por-venir y victoria de Dios, triunfo sobre las potencias satánicas, transformación universal. «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis...» (Lc 6, 20-21).

Muy pronto aparece sin embargo la originalidad del anuncio de Jesús, con relación a la espera judía. Ninguna de sus palabras viene a confirmar o a renovar las esperanzas nacionales de su pueblo. Es cierto que algunos de sus oyentes e incluso de sus discípulos se las han recordado ocasionalmente. Se encuentra un eco de ello en las aclamaciones populares de su entrada en Jerusalén: «¡Bendito el reino que viene, el reino de nuestro padre David!» (Mc 11, 11). Igualmente, la inscripción de la cruz: «El rey de los judíos» (Mc 15, 26) muestra que Poncio Pilato le hizo ejecutar como a uno de los numerosos pretendientes mesiánicos a la realeza que, para los romanos, no eran más que rebeldes. «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel», dicen los peregrinos de Emaús (Lc 24, 21; cf. 19, 11); del mismo modo los discípulos preguntan: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (Hech 1, 6). Pero Jesús defrauda esta esperanza: ninguna de sus palabras hace alusión a la restauración del reino de David en su poder y en su gloria ni al rey-mesías que aplastará a sus enemigos (*Salmos de Salomón*, 17, 21-25). Quizá hasta la oscura frase: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de Dios sufre violencia, y los violentos lo conquistan» (Mt 11, 12) es también una desaprobación ex-

plícita y brutal del movimiento político-mesiánico de los zelotes [4].

El mensaje de Jesús está mucho más cerca de la espera apocalíptica y cósmica de su tiempo. También Jesús habla de la irrupción próxima y repentina del día del juicio, del fin de este mundo y de las catástrofes que lo acompañan, como antiguamente en los días del diluvio (Lc 17, 26-27; 21, 34-35; etc.), de la venida del hijo del hombre, juez del mundo (Mc 8, 38; 13, 24-27), de la gran siega del universo (Mc 4, 26-29; Mt 13, 24-30), pero también de la alegría del banquete celestial (Mt 8, 11). Sin embargo, también aquí la distancia que hay entre su mensaje y lo apocalíptico del judaísmo tardío es importante, esencial. En comparación con las pinturas producidas por una imaginación extravagante, y con los innumerables esfuerzos por responder a la vieja pregunta de los profetas y de los hombres piadosos: «Señor, ¿cuánto tiempo todavía?» —ya sea por la observación de acontecimientos cósmicos e históricos, por extravagantes cálculos de fechas, o por la clasificación de las épocas del mundo— en comparación con todo eso, la predicación de Jesús se caracteriza por una gran sobriedad. A ningún hombre se le ha concedido el conocer el día ni la hora. Por eso, «estad preparados también vosotros, porque en el momento que no penséis, vendrá el hijo del hombre» (Mt 24, 34). He ahí lo que explica por qué Jesús se niega a describir el mundo futuro, sus terrores y sus alegrías, negativa neta y sorprendente en comparación con los apocalipsis contemporáneos. En la predicación de Jesús, las representaciones y las imágenes que emplea están todas concentradas fuertemente en una única perspectiva: Dios va a reinar [5].

Esa es la primera particularidad del mensaje de Jesús. Pero eso no dice todavía todo lo que le es propio a él, o sea, la manera directa —o, según el lenguaje neotestamentario, «la autoridad»— con la que Jesús anuncia la proximidad del reino de Dios y hace resonar la llamada a la conversión. Con ello se vincula a Juan Bautista que había proclamado: «Ya está puesto el hacha en la raíz del árbol». Y sin embargo, entre el Bautista y él hay la misma diferencia que entre la undécima y la duodécima hora. Jesús proclama que ya tiene lugar el paso de un mundo a otro, que el reino de Dios irrumpe ya. He aquí que ha llegado la hora de la que habla la promesa de los profetas:

4. Esta interpretación, defendida por J. Weiss, J. Wellhausen, H. Windisch, O. Culmann, no es sin embargo segura. Ver también G. Schrenk, ThWNT I, 608 ss; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich ²1953, 114 ss.

5. R. Bultmann, *Theologie*, 4.

Los ciegos ven y los cojos andan,
los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,
los muertos resucitan
y se anuncia a los pobres la buena nueva (Mt 11, 5; cf. Is 35, 5, etc.).

Esas cosas se realizan ahora en la palabra y en la acción de Jesús. Por eso la frase se termina de esta manera: «Dichoso aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11, 6). También por eso la bienaventuranza se dirige a los testigos oculares que comprenden el sentido de esta hora:

¡Dichosos los ojos que ven lo que veis vosotros!
Porque os digo que muchos profetas y reyes
quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron,
oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron (Lc 10, 23-24).

Como la palabra de un visionario, resuena esta sentencia dirigida a los discípulos. «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10, 18). Pero Jesús no habla en ningún otro sitio como un vidente de apocalipsis que, arrebatado al cielo, tuviera ya ante sus ojos el espectáculo de la caída de las potencias demoníacas y de la gloria mesiánica, mientras que uno de los espíritus celestes interpretara para él los misterios del drama final del mundo. Lo que distingue a Jesús de estos adivinos es que él mismo entra en el campo de batalla, que la victoria de Dios contra Satanás se realiza en sus propias palabras y en sus actos personales, señales de esta victoria. El es el hombre fuerte que destruye el poder de Satanás y le arrebata su presa (Mc 3, 27): «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20). Por esto, a los fariseos que le preguntan cuándo vendrá el reino de Dios, él les contesta: «El reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: "Vedlo aquí o allá", porque el reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17, 20-21) [6]. Así, con su palabra y con su acción Jesús se adueña del hoy y hace de él el presente en el que se toman ya las decisiones del futuro definitivo.

Sin embargo, cualquiera que sea su peso, las palabras que conciernen a la venida del reino de Dios y que remiten expresamente a Jesús mismo, a su predicación y a su obra son algo aislado y no presentan todavía una abierta pretensión a la dignidad mesiánica. El Jesús de los evangelios sinópticos —y podemos

6. Para el sentido de esta palabra a menudo mal comprendida a causa de la traducción de Lutero (*mitten in euch*, dentro de vosotros), ver W. G. Kümmel, *Verheissung*, 1953, 26 ss.

decirlo aquí con certeza, el Jesús histórico— habla de una manera muy distinta que el Jesús de Juan, enteramente contemplado con los ojos de la fe. Los «yo soy» del cuarto evangelio (luz, vida, camino, verdad, resurrección) no tienen paralelo alguno en los evangelios sinópticos. Hay una razón profunda para ello: la predicación y la obra de Jesús son señales y anuncio del reino de Dios inminente. Más aún, él mismo es la señal, como lo fue en otro tiempo el profeta Jonás, con sus exhortaciones a la penitencia y que era así la única señal dada a los habitantes de Nínive. El que no lo vea ni lo oiga, en vano esperará a que Dios le dé todavía una señal cósmica especial (Lc 11, 29-31) [7]. Pero la señal no es la realidad misma. Jesús no suplanta en su persona lo que es el contenido único de su mensaje, el reino de Dios.

2. *El carácter oculto del reino de Dios*

El reino de Dios está oculto y es así como hay que verlo y comprenderlo. No como lo entendían los autores de apocalipsis, en el más allá del cielo y en el secreto de un futuro lleno de misterios, sino aquí mismo, oculto en un presente completamente cotidiano en el que nadie ve lo ya que se está desarrollando. Ese es el tema de las parábolas sobre el reino de Dios.

a) Las parábolas de Jesús

Si Jesús prefiere anunciar con parábolas la venida del reino de Dios, no es por casualidad. Por eso debemos considerar ante todo el sentido de este método pedagógico y la manera como Jesús lo utiliza. También los rabinos emplean abundantemente las parábolas [8] para explicar un punto de doctrina o el sentido de un pasaje de la Escritura, pero lo hacen solamente para aclarar y para sostener la exégesis de una palabra de la Escritura que ya tiene autoridad por sí misma. Para Jesús la cosa es muy distinta aunque sus parábolas estén a menudo muy cerca, en cuanto a su contenido, de las de los maestros judíos y aunque él invoque con

7. Así interpreta con razón Dibelius este pasaje (*Jesus*, 59 s). Según el texto de Mt, la estancia de Jonás en el vientre de la ballena es una alegoría del tiempo que separa la muerte y la resurrección de Jesús (12, 40 s).
8. Cf. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I, II, Tübingen ²1910; R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, ⁴1958, 179 ss; C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*, Madrid 1974; J. Jeremias, *Las parábolas del reino*, Salamanca 1970.

mucha libertad la tradición conocida. Las parábolas de los evangelios no están solamente al servicio de una doctrina sino que ellas mismas son su anuncio. Como todas las demás, las parábolas de Jesús —y no hay que limitarse a las que tratan del reino— tienden a hacer comprender; evocan un mundo familiar que todo el mundo conoce: el desarrollo ordinario de la vida de la naturaleza y del hombre, con todas sus experiencias, sus actividades y sus sufrimientos. Cada primavera y cada otoño el sembrador recorre los campos, cada año crecen juntos el buen grano y el malo, cada día los pescadores recogen en sus redes los malos peces y los buenos. Sin duda que a menudo se trata de acontecimientos que por fortuna no son cotidianos: el ladrón que al favor de la noche se introduce en una casa, el intendente desleal y bribón, la desenvoltura del hombre que saca de la cama a su vecino y le pide una hogaza de pan para su amigo que ha llegado de improviso, la brutalidad del sirviente que, habiendo obtenido de su señor la remisión de una deuda enorme, se sirve de medios crueles para obtener de uno de sus colegas la devolución de una cantidad mínima; y la historia que ha vivido el padre del hijo pródigo con sus dos hijos no es tampoco algo de cada día.

Las parábolas de Jesús se complacen en narrar con mucho arte escenas que no se producen todos los días. Pero son siempre algo comprensible para todos y hacen alusión a experiencias posibles, cuando no habituales. «Sí, eso es lo que ocurre», tal es la primera reacción que suscitan las parábolas. Se puede decir que no provienen nunca de una matemática erudita: no se trata de ecuaciones con dos o más incógnitas. No es raro que sean introducidas con una interpelación provocadora y sin preámbulos: «¿Quién de vosotros?» —fórmula que, notémoslo, no tiene el menor paralelismo en la tradición rabínica [9]. Esta interpelación, que se dirige al oyente mismo, no le interroga sobre sus conocimientos o sobre sus teorías, no hace referencia a postulados religiosos o culturales. El único presupuesto es el oyente en persona, en su humanidad, en la verdadera realidad, no adornada, de su universo personal, que no está arreglado según criterios piadosos y no es deplorado en nombre de ciertos principios morales. Se le toma al oyente tal y como es, y Jesús se dirige a su capacidad para entender.

Pero todo esto no basta para hacer de las parábolas lo que ellas son. Son parábolas y kerigma solamente por el hecho de

9. Cf. H. Greeven, *Wer unter euch...?*, en *Wort und Dienst*, Bethel 1952, 86 ss.

que en esta realidad familiar viene a inscribirse, como en sobrecarga, otra realidad que, a su vez, no es de ninguna manera algo familiar y cotidiano: el reino de Dios. Es cierto que a todo el mundo no se le concede el descubrirlo, ni siquiera a aquel que conociera el universo cotidiano que ellas evocan. Pero esto no quiere decir de ninguna manera que para discernir el sentido oculto en cada rasgo o en cada letra haya que poseer una gran finura de interpretación, tal como los escribas contemporáneos hacían en sus comentarios alegóricos. Muy a menudo, desde los primeros tiempos de la iglesia, se han considerado las parábolas como alegorías complicadas, despojándolas así de su verdadero sentido, que es algo simple. Originariamente no tienen nada que ver con la alegoría [10].

b) El misterio del reinado de Dios

Y sin embargo en las parábolas hay un misterio oculto. Con una expresión que según nos ha sido transmitida no proviene ciertamente del Jesús histórico, los evangelios lo llaman «el misterio del reino de Dios» que puede ser reconocido por los dis- discípulos pero no por la gente de «fuera» (Mc 4, 10-13) [11]. El pensamiento original ha sido alterado aquí, sin duda ninguna, por razones dogmáticas: Jesús se habría dirigido al pueblo en parábolas, al contrario de como hablaba a los discípulos, precisamente con el fin de *no* ser comprendido. Pero esta teoría, que convierte las parábolas en un medio para endurecer a los oyentes, está en contradicción con el contenido de cada parábola de Jesús y con lo que dice el evangelista al final de su capítulo de parábolas: «Y les anunciaba [al pueblo] la palabra con muchas parábolas como éstas, según podían entenderle» (Mc 4, 33). Con todo, en la afirmación de los versículos 10-13 hay una verdad original. Estos textos continen efectivamente un misterio: el advenimiento oculto del reino de Dios en medio de un mundo que no deja apa-

10. Jülicher ha aclarado definitivamente este malentendido. Para matices complementarios, cf. A. George, *Parabole*, en DBS VI (1960), col. 1149-1177.

11. J. Jeremias, *o. c.*, 31 ss, traduce γίνεσθαι ἐν παραβολαῖς por «estar lleno de enigmas», pero esta traducción apenas es posible. Las dos mitades del versículo hablan de una comunicación que es hecha (cf. Jn 1, 17). Además, el sentido de παραβολαί ya está definido por Mc 4, 10 y no puede significar más que la enseñanza en forma parabólica. Ciertamente, la expresión es tomada aquí, según otra acepción corriente del hebreo *mashal*, en el sentido de «discurso enigmático». Pero no hay que quitarle a este tetxo, como intenta hacerlo Jeremias, el sentido final del endurecimiento.

recer ninguna señal de este reino ante los ojos de los hombres. Y esto hay que escucharlo, creerlo y comprenderlo no a partir de una tradición o de una teoría sino a partir del oyente, tomado en el seno del mundo en el que él se encuentra.

De eso hablan las dos parábolas del grano de mostaza y de la levadura (Mt 13, 31-33). El grano de mostaza que es arrojado a la tierra se considera en Palestina como la más pequeña de todas las semilas; en los proverbios designa lo más insignificante que existe. Pero este grano se hace un árbol y los pájaros del cielo se abrigan en él y construyen en él sus nidos. La granjera no pone más que un poco de levadura en la masa, pero eso basta para hacer fermentar tres medidas de harina y alimentar con ella más de ciento cincuenta bocas hambrientas. Lo más grande está ya oculto en lo más insignificante y ya es eficaz en lo más pequeño. Lo más pequeñolo contiene. ¡Qué contraste entre el comienzo y el final! Con razón los exegetas modernos han visto en este aspecto la verdadera clave de esas parábolas y las han llamado las «parábolas de contraste» [12]. Así se deja de lado la interpretación muy extendida y según la cual esas parábolas expresarían la idea de un desarrollo natural. Esta concepción es moderna y completamente ajena a la Biblia. Las parábolas hablan de un acontecimiento del que, ciertamente, el hombre tiene experiencia cada día y que sin embargo no deja de ser un milagro inconcebible.

Con todo la idea de contraste no contiene más que una parte de verdad [13] y nada nos permite extremar hasta el absurdo esta paradoja del comienzo y del final. Por eso el oyente se ve remitido a las experiencias cotidianas: el grano y el fruto, la sementera y la siega, la higuera y la viña, el campesino y el ama de casa. El oyente sabe bien, por poco que abra los ojos, que el pequeño comienzo contiene ya las promesas de un final grandioso porque entre el comienzo y el final existe una relación bien determinada, aunque sea maravillosa e incomprensible: el comienzo *produce* el final, como el grano produce el trigo, la sementera la siega y la levadura todo el pan. Por lo tanto es el ahora lo que hay que comprender, el ahora en su insignificante apariencia, porque en él se anuncia ya el acontecimiento; y no hay que exigir otras señales de la gloria futura. Porque el reino de Dios sobreviene en la oscuridad e incluso a pesar del fracaso. Un sembrador va a

12. C. H. Dodd, J. Jeremias.

13. N. A. Dahl, *The parables of growth*, en *Studia theologica*, Lund 1951, 132 ss, lo ha mostrado de manera convincente.

echar la semilla y ésta cae en el camino, en medio de las espinas, sobre la tierra rocosa; «otras semillas caen en tierra buena y, creciendo y desarrollándose, dan fruto; unas producen treinta, otras sesenta, otras ciento» (Mc 4, 3-8). La última palabra la tiene la certeza de la que ya había hablado el profeta: «Mi palabra no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié» (Is 55, 11). Pero la certeza tiene también la primera palabra; en efecto, «un sembrador sale para sembrar —nada más— y eso significa el nuevo mundo de Dios» [14].

Incluso si, como piensan algunos [15], todas las parábolas de Jesús se refieren a situaciones contemporáneas bien precisas, creemos que en la mayoría de los casos no nos es posible determinarlas con certeza [16]. Pero podemos admitir sin gran riesgo de equivocarnos que la parábola del grano de mostaza y la de la levadura corresponden a los cabeceos y a las objeciones formuladas cientos de veces desde los primeros días. ¡Un rabí desconocido, en un rincón perdido de Palestina; en torno a él un puñado de discípulos que le abandonan en el momento decisivo; en su comitiva una tropa dudosa: publicanos, prostitutas, pecadores, algunas mujeres, algunos niños y alguna que otra persona que se había beneficiado de su ayuda; y por fin, en la cruz, la irrisión de todo el mundo! ¿Y esto es lo que debería indicar la irrupción del reino de Dios? ¿por qué Jesús no se justifica a sí mismo con otra clase de pruebas? Estas no son únicamente las reflexiones de un hombre moderno; tales preguntas, tales protestas se perciben ya entre los adversarios de Jesús que le exigían señales. El relato de la tentación de Jesús (Mt 4, 1-11), en el que el demonio le sugiere que transforme las piedras en pan, le provoca a demostrar exteriormente su confianza en Dios y le ofrece finalmente todos los reinos de la tierra si se arrodilla una sola vez ante él, este relato recapitula de manera concluyente la forma de obrar de Jesús, su camino.

A las «parábolas del crecimiento», que dan claramente una respuesta bien precisa y actual, se une también la pequeña parábola de la semilla que crece por sí sola: «El reino de Dios es como un hombre que echa el grano en la tierra; duerma o se levante,

14. J. Schniewind, *Markus*, 75.
15. Sobre lo que sigue, ver N. A. Dahl, *The parables of growth*, 1951.
16. Habría que reservar la expresión de la *Formgeschichte* «*Sitz im Leben*» («el medio ambiente»), que se debe a Gunkel, a la función que ejerce la tradición en la vida de la comunidad cristiana primitiva y, para mayor claridad, evitar la expresión «*Sitz im Leben*» a propósito de Jesús.

de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz, porque ha llegado la siega» (Mc 4, 26-29). También aquí hay que ver dónde se sitúa exactamente el punto de comparación: no en el proceso natural de crecimiento, y mucho menos en la idea de que el esfuerzo y el trabajo del hombre deben realizar el reino de Dios —interpretación que sigue teniendo hoy graves consecuencias [17]—. El trabajo del cultivador es descrito de una manera muy sobria y se detiene en el momento decisivo. No, la tierra da el fruto «por ella misma» *(automate)* y lo mismo ocurre con el reino de Dios, que llega por su acción propia y eso es un milagro para el hombre, que no puede hacer más que esperar pacientemente. Esta parábola es también, evidentemente, una respuesta a los esfuerzos apasionados de los que quieren apresurar el reino de Dios (¿Mt 11, 12?). La parábola de la cizaña que ha de crecer con el trigo hasta la siega (Mt 13, 24-30) es también una precaución contra el celo bien in-

17. La teología del siglo XIX se ha equivocado profundamente sobre el sentido de «reino de Dios» en el mensaje de Jesús: influenciada por la doctrina de Kant sobre el bien supremo y convencida, según el espíritu de la época, del continuo progreso de la humanidad, identificaba el reino de Dios con el ideal moral más elevado que el hombre debía realizar. Así A. Ritschl, *Unterrich in der christlichen Religion*, Bonn [2]1881, § 5, dice, refiriéndose a las parábolas de Mc 4: «Por fruto ellas entienden siempre un producto del hombre, el resultado de su propia actividad (!), la cual es suscitada por la semilla divina, es decir, bajo el impulso de la palabra divinamente revelada». Tal concepción conduce lógicamente a hacer de la doctrina cristiana un programa cultural y del cristianismo, según una tesis ya sostenida por Richard Rothe, una entidad puramente histórica que iba a desaparecer progresivamente como tal, siendo en el organismo mismo de los estados una especie de nueva civilización mundial de tipo racional. Así la teología misma introducía y legitimaba la secularización de la idea del reino de Dios. Entonces, al no ser el cristianismo más que un factor constructivo en la expansión de una tradición cristiana occidental —y de hecho así es como se le considera todavía en nuestros días en muchos ambientes de la sociedad llamada «cristiana»—, se podía prever el momento en el que se habían de cortar las amarras del pasado y tirar por la borda las reminiscencias cristianas. La frontera tan firmemente defendida entre la fe en el progreso propio de los medios cristianos burgueses y una doctrina de la salvación politizada y secularizada, que rechaza deliberadamente el peso muerto de una tradición religiosa y reemplaza la idea del reino de Dios por el ideal de la sociedad sin clase, esta frontera no es finalmente más que una ficción. Se ha hecho el cambio de agujas cuando el reino de Dios se convierte en «un producto del hombre, el resultado de su propia actividad». La primera crítica penetrante de esta manera de entender el reino de Dios ha sido hecha por J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, Göttingen 1892; [2]1900.

tencionado que querría reunir desde ahora, impacientemente, a los justos y separarles de los otros, de los sin-Dios [18].

Siempre nos encontramos con la misma idea: el carácter oculto e insignificante del comienzo que, sin embargo, contiene ya profundamente la promesa de lo que ha de venir. Que nadie se imagine que puede o que debe añadir algo para ayudar a este pequeño comenzar, ni que pretenda poder descubrir señales visibles de lo que viene. La irrupción del reino de Dios es un acontecimiento *en* este tiempo y *en* este mundo; *dentro* de este tiempo y de este mundo, él pone un término al tiempo y al mundo porque el mundo nuevo de Dios ya está obrando.

Sin embargo sería un error no ver en todo esto más que una enseñanza paradójica sobre la venida del reino de Dios, que destruye la estructura de las esperanzas y de las ideas tradicionales. De hecho el mensaje de Jesús no significa nada de eso. Pero si no se retuviera más que este aspecto de las parábolas, no se habría comprendido la llamada tan clara y tan urgente dirigida a la inteligencia de los oyentes. Estas se narran precisamente para obligar al que las escucha a ser algo más que un espectador. ¿Acaso la parábola del sembrador no se termina así: «Que el que tenga oídos, oiga» (Mc 4, 9)? Y la interpretación que más tarde se dará de ella (4, 13-20) muestra muy justamente que el oyente, en esta historia, no tiene el *rol* de aquel que al borde del camino o en el límite del campo puede quedarse mirando el trabajo del sembrador; al contrario, participa en ello directamente, como la tierra en la que cae el grano. Si la parábola habla con gran seguridad del destino de la palabra de Dios, dice con no menor claridad que esta palabra determina el destino del oyente en el tiempo y en la eternidad. Entonces comprendemos las duras palabras de Jesús sobre las absurdas especulaciones que pretenden adivinar en las señales cósmicas la irrupción del reino de Dios, como el campesino barrunta la lluvia según la dirección del viento (Lc 12, 54-55). Estas palabras son algo más que un reproche contra la presunción de los que se creen capaces de abordar cuestiones que superan el poder humano y sin embargo, son algo muy distinto de una simple expresión de resignación: que quien

18. Aquí igualmente la interpretación de la parábola (Mt 13, 36-43) es una añadidura posterior. En efecto, cada rasgo es alegorizado, las concepciones y el vocabulario son de Mateo, no se reconoce la punta de la parábola, a saber, la exhortación a la paciencia. Cf. el minucioso análisis de J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 82 ss. En sentido contrario, cf. M. de Goedt, en RevBibl 66 (1959) 32-54 y la réplica de J. Jeremias, en *Mélanges O. Cullmann*, Leyde 1962, 59-63.

pueda hacerlo, descubra una certeza en esta materia: «¡Hipócritas! Sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, *este tiempo*? ¿por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?» (Lc 12, 56-57). Así, pues, cualquiera que observe el reino de Dios como el tiempo que hace o como un fenómeno observable y repita las palabras del seductor: «¡Aquí está! ¡ahí está!» (Lc 17, 20; Mc 13, 21), no sólo pretende saber demasiado sino que se equivoca radicalmente sobre Dios y sobre sí mismo. Se aparta de la llamada de Dios *hic et nunc*, se pierde a sí mismo y pierde así el porvenir de Dios, justamente en el momento en que pretende adueñarse de él.

c) Bienaventurados los pobres

Las bienaventuranzas aparecen ya al principio de una primera colección de las palabras del Señor, elaborada por Mateo en el sermón de la montaña y por Lucas en el discurso inaugural. En las literaturas judía y griega hay una profusión de «bienaventuranzas» pero casi siempre en forma de máximas de sabiduría. Proclaman bienaventurados a los hombres privilegiados que tienen una mujer virtuosa, hijos ejemplares, éxito y buena suerte, o bien, en las inscripciones funerarias a los que han terminado felizmente su camino aquí abajo [19]. Las bienaventuranzas de Jesús, al contrario, no son máximas de sabiduría sino que, como las palabras de los profetas, son una llamada y una exhortación [20]. ¿A quién van dirigidas? La primera de las bienaventuranzas, que contiene todas las otras, lo declara: «Bienaventurados vosotros los pobres porque el reino de Dios os pertenece» (Lc 6, 20; Mt 5, 3) [21]. Aquí se oye el eco del antiguo mensaje profético y de la consolación de los que hablan numerosos salmos:

> Que así dice el excelso y sublime,
> el que mora por siempre
> y cuyo nombre es santo.

19. Se encontrará un gran número de ejemplos griegos y judíos en F. Hauck y G. Bertram, μακάριος, en ThWNT IV, 365 ss. Ver también la colección de «makarismos» en Sir 25, 7-10. Se puede consultar, finalmente, el monumental estudio de J. Dupont, *Les béatitudes* I, Bruges 1958, II Paris 1969.

20. El texto actual de Mateo (5, 3-12) da nueve bienaventuranzas, pero las dos últimas son formulaciones diferentes de la misma; Lucas (6, 20-26) propone cuatro bienaventuranzas y cuatro maldiciones.

21. Mt 5, 3 «pobres en (su) espíritu» expresa el sentido del hebreo *anaw*. Esta fórmula impide el que se interprete equivocadamente la primera bienaventuranza como si se refiriera a la pobreza por sí misma.

En lo excelso y sagrado yo habito,
y estoy también con el humillado y abatido de espíritu,
para avivar el espíritu de los abatidos,
para avivar el ánimo de los humillados (Is 57, 15; cf. 49, 13).

¿Quién como Yahvé, nuestro Dios,
que se sienta en las alturas,
y baja para ver
los cielos y la tierra?
El levanta del polvo al desvalido,
del estiércol hace surgir al pobre... (Sal 113, 5-7).

Lucas ha colocado expresamente una profecía parecida como texto-programa de toda la obra de Jesús:

El espíritu del Señor sobre mí,
porque me ha ungido.
Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva,
a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar libertad a los oprimidos
y proclamar un año de gracia del Señor (Lc 4, 18-19; cf. Is 61, 1-2).

Tal es el texto del primer sermón de Jesús de Nazaret, que comenta la palabra: «Hoy se ha cumplido delante de vosotros este pasaje de la escritura» (Lc 4, 21).

Desde los profetas y los salmos, la «pobreza» y la «aflicción» tienen un puesto especial en la piedad judía [22] y han sido reivindicados por diversos grupos que, unos después de otros, los han acaparado para distinguirse de los impíos y para asegurarse como algo propio la benevolencia divina. Estos títulos de honor se encuentran incluso en una colección de salmos no canónicos que proviene de los círculos farisaicos [23]. Pero nada nos autoriza pen-

22. Cf. M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen 1956, 37 ss; E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, 45 ss.

23. Recientemente E. Percy (*Die Botschaft Jesu*) ha afirmado que «pobre» en los salmos bíblicos y en la literatura judía tardía indica siempre una situación real de desamparo y no tiene nunca un sentido equivalente a «piadoso» o a «justo». Eso es verdad. Pero la desgracia es considerada como el destino tipo que da al justo, gracias a su humilde sumisión, el derecho de ser heredero de la promesa hecha a los pobres, de una ayuda y de una elevación futuras. Por eso ya en Sal 86, 1-2 el orante insiste a la vez en su miseria y en su confianza en Dios. Así, a partir de ahí, se ha interpretado paralelamente «pobre» y «piadoso» (cf. Sal 132, 15; Sal 10, 6), y la pobreza se ha convertido en una noción religiosa. Esto se ha producido no solamente por la evolución de la teodicea sino también a través de la experiencia vivida: en una época de helenización creciente y de mutación sociológica y económica, allí donde había riqueza, había olvido de Dios y donde estaba la pobreza, se encontra-

sar que los destinatarios de las bienaventuranzas de Jesús pertenecieran a un grupo religioso o a una categoría social de este tipo en los que se hacía demasiado ostensiblemente de la aflicción una virtud y del renunciamiento a cualquier pretensión una pretensión más exorbitante todavía. Pobreza y sumisión han vuelto a encontrar en la palabra de Jesús su sentido original. Los pobres y los afligidos son aquellos que no tienen nada que esperar del mundo, pero que lo esperan todo de Dios, los que no tienen más recursos que en Dios, pero también que se abandonan a él; los que en su ser y en su conducta son mendigos ante Dios. Lo que une a los «bienaventurados» es el hecho de haber tropezado con los límites del mundo y de sus posibilidades: los pobres que no encuentran sitio en las estructuras del mundo, los afligidos a los que el mundo no ofrece ningún consuelo, los humildes que no tienen ningún medio para defenderse en este mundo, los hambrientos y los sedientos que no pueden vivir sin la justicia que sólo Dios puede prometer y que sólo él puede establecer en el mundo. Pero también se trata de los misericordiosos que, sin preocuparse de las cuestiones de derecho, abren su corazón a los otros, los artífices de la paz que triunfan de la fuerza y de la violencia con la reconciliación, los hombres justos que no se encuentran a gusto en un mundo lleno de astucias y, por fin, los perseguidos con ultrajes y amenazas de muerte y que son físicamente excluidos de la sociedad [24].

No se trata aquí de ensalzar las situaciones extremas de la existencia humana. Pobreza y aflicción implican desamparo y sufrimiento, lo mismo que la ceguera, la parálisis, la lepra y la muerte (Mt 11, 5). Pero Dios espera más allá de este límite, o más bien, ya no espera sino que viene al encuentro de los que

ban los fieles de la ley. Se admite generalmente que en la época de Jesús había en el pueblo judío círculos de *anawim* (pobres), los «humildes del país» que, sostenidos por la esperanza escatológica, vivían en la veneración de la ley, separados de los medios fariseos y zelotes. Dibelius los llama pietistas mesiánicos. Jesús provendría de estos medios. Cf. W. Sattler, *Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi*; R. Bultmann - H. v. Soden, ed., *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen 1927, 1 ss; M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen 1956, 39 ss; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936, 64 s, 85; H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* I, [3]1953, 26 s. Pero se trata de una suposición no confirmada. Cf. E. Percy, *Botschaft*, 68 ss.

24. En Mt, las bienaventuranzas no son solamente palabras de consuelo para los que se encuentran en una situación de desamparo (Lc), sino un desarrollo catequético sobre la conducta que deben tener los discípulos («un cuadro de virtudes cristianas», M. Dibelius, *Jesus*, 87 s; cf. del mismo autor, *Botschaft und Geschichte* I, 92 s).

confían en él. Aunque su reino sea futuro, aparece ya en la luz resplandeciente del «Bienaventurados vosotros», repetido muchas veces, y penetra desde ahora en las oscuras tinieblas de la existencia del oprimido. Porque la palabra de Jesús no es el consuelo de un más allá mejor, como tampoco la pobreza presente no es por sí misma una bienaventuranza. «Bienaventurados vosotros» no significa: «porque vosotros iréis al cielo», ni: «ya estáis en el cielo si comprendéis bien vuestro sufrimiento». La expresión significa: «el reino de Dios viene a vosotros».

Todas las bienaventuranzas se orientan hacia el reino inminente de Dios y se resumen en este pensamiento: Dios quiere estar presente y estará presente en todos los que tienen necesidad de él, para cada uno en particular según la diversidad de sus aspiraciones y de sus insuficiencias personales. Las palabras de Jesús muestran con especial claridad que el reino de Dios no puede ser descrito ni como una realidad terrestre ni como un lejano país de maravillas —todo intento de «definición» no puede más que fallar—, sino que es acontecimiento, hecho, acción divina llena de gracias [25]: Dios les consolará, les saciará, tendrá misericordia de ellos, les llamará hijos suyos. El les dará la tierra como heredad, él les manifestará su rostro: en favor de ellos él va a establecer su reino. Y este reino está cerca. Por eso es ahora el tiempo de la alegría; el tiempo de la tristeza ha pasado. ¿Quién va a hacer penitencia todavía, cuando ha llegado la hora del banquete nupcial (Mc 2, 19)?

Proclamados y prometidos por Jesús, este hoy y este ahora del reino de Dios que ya está actuando no se pueden colocar entre las concepciones judías de la espera; lo mismo que aquellos a los que se dirige esta promesa desbordan los marcos fijados por la fe tradicional. Desde muy antiguo, en el judaísmo tardío, la antigua certeza de que el pueblo de Dios, en su conjunto, era el único portador de la elección y de la promesa, estaba un poco vacilante. Sin duda que subsistía aún en la época de la primera expansión de la iglesia cristiana, pero desde mucho tiempo atrás se manifestaba la idea de que el Israel terrestre no podía ser enteramente identificado con el verdadero Israel. Por eso en el judaísmo tardío los «piadosos», los «separados» (fariseos), los «hijos de la luz», la «comunidad de la alianza», se reúnen en grupos muy diferentes entre sí y buscan el poder formar, según la profecía del retoño que brota del árbol cortado (Is 6, 13), el «resto

25. Los giros pasivos sirven para indicar indirectamente el nombre de Dios.

santo» y el reunir a los «justos» en comunidades particulares [26]. Hay que tener en cuenta estas tendencias para comprender lo que significa su ausencia completa en la predicación de Jesús. El no busca la compañía de los santos y de los hombres piadosos sino que es el «amigo del publicano y del pecador» (Mt 11, 19). Sin duda que es consciente de haber sido enviado a Israel, y cuando la sirofenicia le suplica responde: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos» (Mc 7, 27). Pero su misión se dirige a las «ovejas *perdidas* de la casa de Israel» (Mt 15, 24); en ellas ve Jesús al rebaño abandonado y postrado que no tiene pastor (Mt 9, 35-36), a pesar de los sacerdotes, de los fariseos y de los escribas, a pesar del culto y de la ley, e incluso a causa de todo ello.

La palabra y la acción de Jesús quedan, pues, limitadas a Israel; y los primeros enviados oyen que se les dice: «No toméis el camino de los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos: dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5-6) [27]. Jesús no ha substituido la espera de un reino limitado a Israel por la idea de un reino de Dios que comprende toda la humanidad. Pero no es menos claro que la palabra y la conducta de Jesús tocan la raíz y destruyen la ilusión de los privilegios inalienables e irreversibles de Israel y de los antepasados. Un gran número de frases, parábolas o relatos, lo dice exactamente. Lo mismo que la palabra introducida por Mateo en el relato del centurión pagano de Cafarnaún: «Vendrán muchos de oriente y occidente a ponerse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 8, 11-12). Lo mismo ocurre con la parábola del festín: los invitados rechazan la invitación, el dueño de la casa, lleno de cólera, les excluye definitivamente y hace entrar a los mendigos, a los cojos y a los paralíticos que los sirvientes han ido a buscar en las calles e incluso en los caminos del campo (Lc 14, 16-24) [28]. La irrupción del reino de Dios significa, pues, turbación radical y abolición de las normas y de las fronteras que eran sagradas para la gente piadosa.

26. Cf. J. Jeremias, ZNW 42 (1949) 184-194.

27. La idea de una misión universal no se ha afirmado más que mucho más tarde, y no sin resistencia, en la iglesia primitiva. Cf. G. Bornkamm, *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*, en *Das Ende des Gesetzes*, München ²1958, 157 ss. Cf. sobre todo los importantes estudios de J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, ²1959 y de F. Hahn, *Das Verständnis der Mission in neuen testament*, Neukirchen 1965.

28. Cf. 25 s.

Los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos (Mt 20, 16). El publicano, que los judíos ven como el tipo mismo del hombre despreciable, en cuanto que traidor de su pueblo y tránsfuga, es justificado, mientras que el fariseo se vuelve con las manos vacías (Lc 18, 9-14). El samaritano, igualmente odiado y considerado como impuro por todo judío, es el objeto de la benevolencia de Dios, para la mayor vergüenza del sacerdote y del levita (Lc 10, 30-37).

Para comprender en qué medida todas estas palabras de Jesús han debido ser escandalosas e hirientes para la sensibilidad de los judíos —pero también liberadoras y fuente de alegría—, habría que escucharlas, por ejemplo, con los oidos de los alemanes de la época del nazismo, y acordarse del lenguaje lleno de orgullo y de odio que era entonces la moneda corriente, sólo que en esta época era el judío el que lo sufría. Pero tal transposición no es necesaria, y sería sin duda ineficaz, porque para nuestra generación precipitada y olvidadiza ese lenguaje pertenece ya al pasado. Sin embargo, si el lenguaje cambia, el rechazo de los otros sigue siendo el medio de afirmarse a sí mismo, sobre todo cuando se trata de conservar y de defender la moral, la religión y la iglesia. Cada vez que se trata de Dios, el hombre piadoso siente la necesidad de ser aprobado por él; incluso hará suya, si es necesario, la oración del publicano; en cuanto al impío, a éste hay que rechazarle. Se comprende así la cortante dureza de las palabras de Jesús dirigidas a la gente beata: «En verdad os digo, los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al reino de Dios» (Mt 21, 31) [29].

Como lo muestran los evangelios, quienes se benefician de la ayuda de Jesús son siempre las personas al margen de la sociedad, los hombres que a causa de su destino, de sus faltas o de los prejuicios corrientes, son seres marcados y rechazados; se trata de enfermos que, según la doctrina contemporánea de la retribución, deben soportar su enfermedad como la expiación de faltas anteriores; de los endemoniados, de los leprosos a los que la vida social ordinaria les está prohibida (la lepra es «el primogénito de la muerte»), de los paganos que no pueden contar con los privilegios de Israel, de las mujeres y niños, que no cuentan para la

29. Según J. Jeremias, *o. c.*, 155, n. 48, *προάγουσιν*, tendría una significación exclusiva y no temporal. De ahí la traducción posible de este versículo «¡entrarán en el reino de Dios, pero vosotros no!». No obstante, según el alcance del griego, la palabra parece tener un sentido más amplio; por eso nosotros hemos mantenido la traducción habitual.

comunidad, y se trata continuamente de gentes «malas», de los culpables con los que no trata el hombre piadoso.

Con todo, en la manera de actuar de Jesús no se encuentra la menor huella de una predilección romántica por los «bajos fondos», ni de un «pathos» que rechazaría las fronteras entre el bien y el mal, que disculparía la falta y haría de la justicia una caricatura. El hijo pródigo no es idealizado y la conducta del mayor no se pone en discusión: «Hace tantos años que te sirvo, y jamás dejé de cumplir una orden tuya» (Lc 15, 29). Lo mismo ocurre con las pruebas de piedad enumeradas por el fariseo en el templo (Lc 18, 11-12) y con la respuesta del joven rico al recordarle los mandamientos: «Todo eso lo he guardado» (Mt 19, 20). Jesús tampoco niega directamente el vínculo oculto que hay entre el destino y la falta (Mc 2, 5-11; Lc 13, 1-5), aunque se niegue a tomar en consideración este vínculo (Jn 9, 2-3) y no haga ninguna alusión al problema de la teodicea, tan debatido entonces como hoy.

El comportamiento de Jesús y su mensaje no pueden, pues, de ninguna manera ser considerados como una «inversión de todos los valores» ni como un programa revolucionario a partir de criterios éticos y sociales. La frase que justifica su conducta y su actividad es mucho más sencilla y más válida: «No necesitan médico los sanos, sino los que están mal; no he venido a llamar justos, sino a pecadores» (Mc 2, 17). Su libertad no se manifiesta en la crítica abstracta de las normas sino en su manera tan natural de dejar que vengan a él los que necesitan su ayuda, sin tener en cuenta las barreras impuestas por las convenciones sociales, prestando así a estos hombres toda la atención que les es debida.

A la luz de esto hay que comprender el que se siente a la mesa con publicanos y pecadores, comportamiento que le vale la despreciativa burla: «Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19). Para los judíos, el comer con alguien es la más clara expresión de comunidad; desde un punto de vista simplemente natural está ligado al honor y a la consideración. Así es importante el saber a quién se invita, y por lo tanto, a quién se le concede este honor y cómo se coloca a los invitados en la mesa (Lc 14, 7-14). De ahí también la selección de los invitados. Jesús no rechaza esta costumbre y acepta a veces el honor que un fariseo le hace invitándole, lo mismo que él honra a su anfitrión con su presencia (Lc 14, 1-24; 7, 36-50). Pero acepta de la misma manera la invitación de un publicano; comer con los pecadores desconcierta verdaderamente y le atrae los reproches y las murmuraciones de sus enemigos: «Este acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15, 2).

¿Qué significa esta comunidad de mesa? ¿Acaso no es la actualización y la expresión de una actitud de espíritu simplemente humana que, más allá de las convenciones y de los prejuicios, admite también a la gente que la sociedad rechaza? Las parábolas de Jesús nos dicen que comer con alguien es la señal, que viene desde lo más antiguo, de una estrecha comunidad con Dios, y la imagen del tiempo de la alegría mesiánica (Mt 8, 11; Mc 2, 16-20; Lc 14, 16-24; Mt 22, 1-14) [30]. No cabe la menor duda de que existe un vínculo estrecho entre la comunidad de mesa de Jesús con los publicanos y los pecadores y el anuncio de la venida del reino de Dios. Sin embargo, este vínculo no debe ser asociado demasiado de prisa y demasiado estrictamente a las concepciones de una doctrina mesiánica que los textos no contienen; si a veces se las encuentra, remiten claramente a la fe de la comunidad cristiana ulterior [31].

Y, sin embargo, la tradición evangélica, al situar muchas palabras del Señor en el marco significativo de la comida, ha expresado felizmente la unidad de los actos y de las palabras en la predicación y en el comportamiento de Jesús. Esto se aplica a la parábola del festín (Lc 14) y sobre todo a las tres parábolas de lo que es perdido y hallado de nuevo: la oveja, el dracma, el hijo (Lc 15). Evidentemente la situación histórica no tiene ninguna importancia de por sí [32]; sin embargo, el marco no es indiferente: en él se indica de una manera objetiva y sin equívocos que el mensaje de las palabras se realiza en la comunidad de mesa con Jesús. Si fuera de otra manera se podría, como se ha hecho a menudo, reducir el sentido de las parábolas a la idea intemporal del padre celeste que ama y perdona. En realidad se trata de la actualización de este amor en los hechos y en las palabras de Jesús. Al paralítico que va a ser curado, Jesús le dice: «Tus pecados te son perdonados» (Mc 2, 5). ¿Por qué se escandalizan sus enemigos? No se escandalizan porque Jesús hable del amor de Dios y de la esperanza en su misericordia sino porque él realiza lo que está reservado a Dios: «¿Qué habla éste? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?» (2, 7). La palabra de Jesús pone a sus enemigos fuera de sí pero ofrece la alegría a las pros-

30. Cf. Billerbeeck, IV, 1154 ss.

31. Así solamente más tarde la comunidad ha aplicado a Jesús la imagen del esposo (celeste). Cf. J. Jeremias, ThWNT IV, 1094 ss. Mt 22, 1-14, al contrario de Lc 14, 16-24, ha dado al gran festín el sentido alegórico del banquete de bodas del mesías, preparado por Dios para su hijo (cf. p. 19).

32. La parábola de la oveja perdida se encuentra en Mt 18, 12-14 en otro contexto.

titutas y a los publicanos: «Hoy ha recibido esta casa su salvación», se dice también en el relato de la llegada de Jesús a la casa de Zaqueo el publicano (Lc 19, 9).

3. *Convertirse y estar preparado*

El judaísmo sabe también que la conversión es necesaria y que a ella está vinculada la promesa de Dios [33]. Las sentencias rabínicas hablan frecuentemente de la conversión a la que todos están obligados, incluso los justos, especialmente en la hora de la muerte, así como del valor expiatorio de la conversión, de la bondad del Dios que perdona, de las manifestaciones de la penitencia como el saco y la ceniza, el remordimiento y las lágrimas, la oración y el ayuno; tomado en serio, el verdadero sentimiento de penitencia consiste en apartarse de las faltas pasadas y en reparar el mal que se ha cometido. En ellas también se llama la atención contra el abuso de la gracia y contra la temeridad que sería contar con la promesa divina para endurecerse en el pecado: «A aquel que dice: yo quiero pecar y convertirme, pecar de nuevo y convertirme otra vez, no se le dará ocasión de convertirse» [34]. Así también en los evangelios el Bautista y Jesús plantean el problema del fruto que debe corresponder a la conversión (Mt 3, 8; 21, 41; etc.).

a) Ha llegado la hora

Sin embargo la llamada de Jesús a la conversión se sitúa en una perspectiva completamente nueva. Resuena en el momento de la irrupción del reino de Dios: eso es lo que le da su fundamento y su carácter de urgencia. El mensaje de Jesús y el del Bautista están aquí muy cercanos entre sí. «Convertíos, porque el reino de Dios está cerca» (Mt 3, 2; 4, 17), tal es el resumen de su predicación. Así el uno y el otro rechazan la presuntuosa distinción entre los que se toman por justos y los pecadores públicos, y no consideran la penitencia más que como un ejercicio de devoción que permite a los justos manifestarse como tales.

33. Cf. J. Behm, μετανοέω, μετάνοια, en ThWNT IV, 972 ss; especialmente E. K. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Altem Testament und im Judentum*, Stuttgart 1936; E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, 1938, 125 ss; H. Braun, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 70-85.

34. *Joma* VIII, 9; cf. también *Abôth R. N.* 40.

Uno y otro ponen término al juego hipócrita de la penitencia. Pero la llamada de Jesús a la penitencia tiene un sentido nuevo con relación a la del Bautista porque el hoy de la inauguración del reino de Dios, la hora de la salvación, es algo distinto del fuego del juicio final anunciado por Juan.

Convertirse significa ahora: asir la salvación presente ya y darlo todo por ella. «El reino de los cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, lo vuelve a esconder y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel. También es semejante el reino de los cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que al encontrar una de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra» (Mt 13, 44-46). Convertirse significa no disculparse nunca más con toda clase de razones plausibles en cualquier otro momento, como los primeros invitados al banquete, sino aceptar la invitación, dejarlo todo y venir (Lc 14, 16-24; Mt 22, 1-14). La misma llamada a la penitencia habla ante todo de una decisión y de una acción de Dios que preceden a toda acción y toda decisión de los hombres. El hecho de haber colocado las bienaventuranzas al comienzo de todo el discurso, lo mostraba ya. La continuación del texto da a comprender la inexorable exigencia de una obediencia nueva y auténtica, exigencia extendida hasta la palabra: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Se podría imaginar que las palabras sobre la obediencia y sobre la nueva justicia vendrían antes y las bienaventuranzas después, como una recompensa y una promesa para los que cumplen los mandamientos. Pero así haríamos de Jesús un rabí judío más. Ahora bien, la acción y la decisión de Dios entran en juego antes de cualquier decisión de los hombres.

Responder a la invitación, abandonarlo todo y seguir la llamada, significa ciertamente renunciamiento, rechazo de todo aquello sobre lo que normalmente el hombre ha de ganar y mantener su vida. Se trata ciertamente de renunciarse a sí mismo y de dar su vida: «El que quiera conservar su vida, la perderá y el que la pierda, la encontrará» (Lc 17, 33). Pero el don de sí mismo y el sacrificio se hacen con vistas a la vida misma: «Si tu mano o tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo y arrójalo lejos de ti; más te vale entrar en la vida manco o cojo que, con las dos manos o los dos pies, ser arrojado en el fuego eterno. Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; más te vale entrar en la vida con un solo ojo que, con los dos ojos, ser arrojado en la *gehenna* del fuego» (Mt 18, 8-9; 5, 29-30). Una obediencia que no está dispuesta a obrar en este sentido no es una verdadera obe-

diencia. Así, pues, la salvación y la penitencia han cambiado sus posiciones respectivas. Si para el pensamiento judío la penitencia es lo primero, si ella es la condición para que el pecador pueda esperar la gracia, ahora es la gracia la que engendra a la conversión. Los que se sientan en la mesa del rico son los pobres, los inválidos, los ciegos y los paralíticos y no la gente que ya está medio curada. A los publicanos y a los pecadores que están en la mesa con Jesús —lo mismo que al hijo pródigo— no se les pregunta sobre el grado de su progreso moral. Eso es lo que muestran las parábolas de la oveja y de la dracma perdidas. Ya no se trata de poner las condiciones que el hombre debería cumplir antes de que la gracia le sea concedida; ellas hablan únicamente del encuentro de lo que estaba perdido; *así* es y no de otra manera como describen la alegría en el cielo «por un solo pecador que se convierte» (Lc 15, 7.10). En lugar de ser una gestión del hombre preparando la gracia, se puede decir que la penitencia es «ser encontrado».

En la luz creciente de esta gracia, los primeros son los últimos y los últimos los primeros; los que estaban perdidos son salvados y los justos se pierden. Convertirse significa, pues, hacerse pequeño delante de Dios: «Porque todo el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado» (Lc 14, 11). «Yo os aseguro: el que no reciba el reino de Dios como niño, no entrará en él» (Mc 10, 15; Lc 18, 17). Ciertamente, no es la presunta inocencia de la infancia lo que se presenta como ideal, según la interpretación romántica que se da a veces a estas palabras. Se trata de la pequeñez del niño, de su total dependencia de los demás, de su incapacidad para subvenir por él mismo a las necesidades de la existencia. Nicodemo muestra en el evangelio de Juan qué sentido hay que dar a esta palabra y lo desconcertante que es para el hombre natural. Las palabras de Jesús vuelven a tomar aquí este tema bajo una forma ligeramente modificada: «El que no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios» (Jn 3, 3). Nicodemo, «maestro en Israel», se ve obligado a preguntar: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?». Pero el reino de Dios lleva consigo y requiere este volver a comenzar.

b) Vivir en la alegría

Lleno de alegría, el hombre que ha encontrado un tesoro en el campo, se va a vender lo que tiene y compra el campo (Mt 13, 44). Si la llamada de Jesús para la salvación es una llamada

a la penitencia, también es, y no en menor grado, una llamada a la alegría. Por eso a propósito del ayuno —ejercicio de penitencia practicado desde tiempo inmemorable—, él dice a sus discípulos: «Cuando ayunéis, no pongáis cara triste, como los hipócritas, que desfiguran su rostro para que los hombres noten que ayunan; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Tú, en cambio, cuando ayunes, perfuma tu cabeza y lava tu rostro, para que tu ayuno sea visto, no por los hombres, sino por tu Padre que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará» (Mt 6, 16-18). Los «justos» presentados en los evangelios aparecen marcados por una ausencia de alegría que va a la par de su justicia: los fariseos y los escribas murmuran porque Jesús come con los pecadores; se indignan de la palabra de perdón dirigida al paralítico (Mc 2, 6-7); con despecho le tratan a Jesús de «comilón y borracho» (Mt 11, 19); se irritan al oír los gritos de alegría que acogen a Jesús al entrar en Jerusalén (Mt 21, 15-16). La falta de alegría es perceptible en la acción de gracias del fariseo que hace gala de sus palabras piadosas (Lc 18, 9-11) y cuya justicia pretende sacar ventaja de las faltas de los demás. Resuena en la parábola del hijo prógido cuando el hermano mayor, dirigiéndose al padre, se niega a tomar parte en el banquete: «Nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos» (Lc 15, 29), y en la recriminación de los obreros de la primera hora (Mt 20, 1-15), cuando los últimos contratados reciben el mismo sueldo que ellos. Ahora bien, eso es precisamente lo que va a decidir quién será en fin de cuentas el que se pierde, quiénes serán los primeros y quiénes los últimos. ¿«Tú vas a ser celoso porque yo soy bueno?» tal es en la parábola de los obreros la palabra final del amo a los que murmuran. «Tú deberías festejarlo y alegrarte, puesto que tu hermano, que estaba muerto, ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado», tal es la última palabra del padre al hijo mayor. La alegría salva de la muerte. Nada menos. Por eso estas palabras finales en los dos textos, en lugar de ser un reproche son una pregunta y una invitación acuciante. El destino del hijo pródigo está claro. Pero ¿qué será del hijo mayor?

La parábola del deudor despiadado muestra lo que significa el no vivir de esta alegría.

> El reino de los cielos es semejante a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos. Al empezar a ajustarlas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos. Como no podía pagar, ordenó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y que se le pagase. Entonces el siervo se echó a sus pies, y postrado le decía:

«Ten paciencia conmigo, que todo te lo pagaré». Movido a compasión el señor de aquel siervo, le dejó marchar y le perdonó la deuda. Al salir de allí aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros, que le debía cien denarios; le agarró y, ahogándole, le decía: «Paga lo que debes». Su compañero, cayendo a sus pies, le suplicaba: «Ten paciencia conmigo, que ya te pagaré». Pero él no quiso, sino que fue y le echó a la cárcel, hasta que pagase lo que le debía. Al ver sus compañeros lo ocurrido, se entristecieron mucho, y fueron a contar a su señor todo lo sucedido. Su señor entonces le mandó llamar y le dijo: «Siervo malvado, yo te perdoné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, como también yo me compadecí de ti? Y encolerizado su señor, le entregó a los verdugos hasta que pagase todo lo que debía (Mt 18, 23-30).

El contexto judío no basta para explicar el sentido de esta parábola [35]. No hay en él señores que posean tal riqueza ni siervos que puedan endeudarse hasta ese punto. Ningún derecho penal permitía la venta de las mujeres y de los niños como medida de castigo, ni la tortura. Nos vemos transportados a otro mundo, al despotismo oriental: un gran rey y su sátrapa y en la cólera como en la gracia, una desmedida que no es moderada por ninguna ley. Todo es desmesurado en esta parábola: la primera deuda es enorme y ante ella el ofrecimiento del siervo no es, evidentemente, más que una promesa desesperada; la misericordia del señor no tiene medida: «Le dejó marchar y le perdonó la deuda». La desproporción entre la deuda perdonada y la deuda no perdonada es inimaginable [36]. La brutalidad del primer siervo para con su camarada, para obtener lo que se le debía, es desmedida e inconcebible: «Paga, lo que me debes», lo mismo que la crueldad con la que quiere hacer valer su derecho. Finalmente la sentencia del amo es algo terrible. Pero ¿puede haber otro desenlace? Aquí ya no hay lugar para la sorpresa sino para la simple afirmación por parte del que escucha. «Esto mismo hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano» (18, 35).

c) Ser prudente y vigilante

¿«Por qué no juzgáis el tiempo presente?», pregunta Jesús a los que le escuchan (Lc 12, 56). Comprender sus señales significa: aprovechar la hora de la salvación. Pero eso quiere decir también: reconocer y emplear bien la última hora, antes de que estalle la

35. Cf. J. Jeremias, *o. c.*, 254-259.
36. Aproximadamente 50 millones contra 80 pesetas oro.

catástrofe del juicio divino. Le dan a Jesús noticias conmovedoras: Pilato ha hecho asesinar cruelmente a algunos galileos en el preciso momento en que sacrificaban sus víctimas en el templo. Otro acontecimiento impresionante: dieciocho hombres han sido víctimas de un accidente en la piscina de Siloé, en Jerusalén, sin duda durante la construcción de un acueducto [37]. La pregunta que se hace a Jesús no es algo nuevo; ¿qué relación hay entre el destino y la falta? Esta pregunta querría descubrir retrospectivamente un orden y un sentido en los acontecimientos del mundo y en la vida de los hombres y escudriñar la justicia de Dios. Jesús responde: «¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos, porque han padecido estas cosas? No, os lo aseguro; y si no os convertís todos pereceréis del mismo modo» (Lc 13, 1-5).

Así zanja el problema de las relaciones entre la justicia divina y tal o cual catástrofe, pero al mismo tiempo se la devuelve a los que le preguntan, de una forma nueva que les pone de cara a ellos mismos y al futuro de Dios: lo milagroso no es el hecho de que esos hombres hayan sido heridos sino el que vosotros mismos no lo hayáis sido. ¿Qué significa este milagro? Y el texto continúa con la parábola de la higuera estéril que desde muchos años no ha producido nada y que merecería ser cortada. Pero el viñador, dispuesto a cuidarla todavía, le ruega al dueño que le conceda un último plazo: «Señor, déjala aún por este año» (Lc 13, 6-9). El milagro es la paciencia de Dios, incomprensible e inmerecida —el dueño tiene razón: «¿Por qué ha de ocupar la tierra en balde?»—, pero esta paciencia tiene sus límites: «¡Un año más!».

La parábola del mayordomo infiel describe de manera paradójica a un hombre que hace sus cuentas para el futuro sin ilusiones y decide aprovechar sus últimas oportunidades. Jesús se expresa también en otras ocasiones de manera chocante e incluso provocadora para con sus oyentes. Le dan cuenta a un señor de la falta de honradez de su mayordomo, que ha derrochado sus bienes. Este se encuentra ahora entre la espada y la pared: está a punto de perder su empleo y de encontrarse en la calle. Entonces piensa en todas las soluciones posibles. ¿Trabajar como un jor-

37. H. G. Wood, *Interpreting the times:* ThLZ (1955) 628 s, considera los dos acontecimientos como episodios de la lucha de los romanos contra los rebeldes (como ya lo hacía R. Eisler). Pero esto no es seguro. En todo caso, el baño de sangre del que fueron víctimas los galileos tiene una cierta relación con la acción del procurador contra los zelotes. Josefo no dice nada de este acontecimiento. El artículo de H. G. Wood está reproducido in extenso en NTSt 2 (1956) 262 ss.

nalero? No tiene fuerzas para ello. ¿Mendigar? Le daría vergüenza. Se le ocurre la astuta idea de falsificar los recibos de las deudas de los clientes de su patrono. Favor con favor se paga: lo mismo que él les ha ayudado, ellos no le abandonarán en su miseria. «Y el señor (o sea, Jesús) [38] alabó al administrador injusto porque había obrado astutamente, pues los hijos de este mundo son más astutos para sus cosas que los hijos de la luz» (Lc 16, 8). La parábola se para ahí [39]. No hay ni una sola palabra de reprobación del comportamiento de ese tunante que añade nuevas malversaciones a las que ya ha hecho. Todavía hoy el piadoso lector medio de la Biblia da un rodeo para no detenerse en esta parábola. Sin embargo no se trata más que de un ejemplo de la manera de tratar Jesús estos problemas. ¿Esto os escandaliza? Abrid los ojos: ved en este texto lo que significa de cara a un futuro inexorable sacar provecho del tiempo presente, no intentar convencerse de que el futuro no será tan terrible y que vendrán tiempos mejores, pero tampoco resignarse cruzándose de brazos, ser prudente no consiste en indignarse, sino en prepararse *(sich entrüsten, sondern sich rüsten)*.

A los insensatos que no comprenden esto se les describe de la misma manera paradójica que en el relato del rico cultivador que, harto y satisfecho, entroja su cosecha y proyecta construir nuevos silos, cuando ante Dios va a perecer: «¡Necio!, esta misma noche te reclamarán el alma; las cosas que preparaste, ¿para quién serán?» (Lc 12, 16-20). Es significativo que Jesús hable de la estupidez de este cultivador, como también de la habilidad del administrador, sin emplear imágenes apocalípticas y en el estilo de la literatura sapiencial que se dirige a la comprensión natural. ¿Acaso no sabe el hombre que ha de morir? ¿No comprende la inanidad de la preocupación que le absorbe totalmente en lugar de estar al servicio de la vida? «¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?» (Mt 6, 25). ¿No comprende lo absurdo de su situación? ¿No ve la paradoja de que a veces es

38. Así hay que entenderlo según Lc 18, 6. Cf. J. Jeremias, *o. c.*, 57.

39. Ya Lc, como otros muchos después de él, no ha podido aclarar completamente la parábola y ha identificado el señor del v. 8 con el de la parábola y no con Jesús; el comentario de Jesús lo hace empezar solamente en el v. 9. En los versículos que siguen, introduce de manera alegórica, con la palabra-gancho *habitaciones/tiendas* toda una serie de logia sobre el buen uso del dinero, la fidelidad en las cosas pequeñas y en las grandes, a propósito del dinero deshonesto y de la verdadera riqueza, con respecto al bien del prójimo y del propio. Estos logia no tienen nada que ver en su origen con la parábola. Para un análisis de la parábola, cf. J. Jeremias, *o. c.*, 133 ss.

el hombre quien sobrevive a sus tesoros terrestres que la polilla y la herrumbre corroen o que los ladrones roban, y que otras veces es la riqueza la que sobrevive (Mt 6, 19-29)? De hecho, la sabiduría de todos los pueblos ha producido sentencias parecidas en el sentido del famoso *memento mori*, a veces serenamente y a veces con melancolía. Pero el mensaje de Jesús se coloca siempre en la perspectiva del reino de Dios que viene: «Buscad más bien su reino y esas cosas se os darán por añadidura» (Lc 12, 31).

El que comprende la hora presente en la perspectiva del futuro de Dios, está preparado como los sirvientes que velan y esperan la vuelta de su amo (Mc 13, 33-37; Mt 24, 45-51; Lc 12, 35-38) [40]. El siervo bueno y fiel que espera a su señor no «toma», podríamos decir, nada de tiempo para sí mismo y es el hombre que, al contrario del mundo, siempre tiene tiempo.

Desde los días del diluvio hasta el juicio final, aquellos que no oyen la llamada de Dios se les reconoce precisamente en que no tienen tiempo: «Comían, bebían, compraban, vendían, construían»... «se casaban» (Lc 17, 28; Mt 24, 38). Tampoco tienen tiempo en su presunta vida espiritual, no quieren dejar pasar ninguna norma, ningún mandamiento y el fárrago de sus obras y de sus hazañas estériles les hace olvidar la misericordia (Mt 23; 9, 13; 12, 7). Las invectivas de Jesús contra los fariseos ponen de relieve este rasgo con una dureza especial: ellos han invertido los valores irremediablemente, lo exterior y lo interior; son guías ciegos que cuelan los mosquitos y se tragan los camellos (Mt

40. Sin duda ninguna, Jesús contaba con la inminencia del fin del mundo (W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 13 ss; 47 ss). Solamente la comunidad primitiva tuvo que enfrentarse con el retraso de la parusía. Pero esta experiencia no la perturbó en su espera. No había olvidado la exhortación de Jesús a estar atentos y prepararse, como lo muestra la parábola fuertemente alegorizada de las diez vírgenes (Mt 25, 1-13) que, en mi opinión, no proviene de Jesús mismo. En mi artículo *Die Verzögerung der Parusie*, en W. Schmauch ed., *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, 119-126, he intentado demostrar que es difícil descubrir en este texto un núcleo primitivo (cf. J. Jeremias, *o. c.*, 64 ss.). La parábola dice en sustancia que las vírgenes prudentes son precisamente las que se habían preparado a una larga espera del esposo, mientras que las vírgenes necias habían tomado su venida como inminente y no habían llevado consigo bastante aceite para sus lámparas. Así la punta es diferente de la de la parábola del siervo vigilante (Mt 24, 45-51) en la que «ser prudente» significa «esperar la venida inmediata del señor». Lucas es quien más ha retocado la tradición recibida y borrado en muchos sitios la idea de «inminencia». Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen ³1960, 87 ss. Para el conjunto ver E. Gräser, *Das Problem der Parusie-Verzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1957; A. Feuillet, *Parousie*, en SDB VI (1960), col. 1331-1419.

23, 24). Ahora bien, la misma desviación amenaza a los discípulos, al menos según Mateo que ha aplicado a la comunidad de los creyentes la palabra de Jesús, originariamente destinada al pueblo, concerniente a los que dicen: «Señor, Señor» (Mt 7, 12, diferente de Lc 6, 46)[41]. Esa gente presenta al juez del mundo su confesión de fe y la larga lista de los milagros y de las hazañas realizadas en su nombre, pero el juez les desecha porque no han pensado que su vocación primera y última era el cumplir la voluntad del Señor.

Sin embargo ante Dios, el siervo fiel y prudente es también el que no dispone del tiempo; cumple fielmente lo que se le ha ordenado, administra y hace fructificar los bienes que le han sido confiados (Mt 25, 14-30) y ama a los hermanos más pequeños de Jesús (Mt 25, 31-46), siempre está dispuesto y preparado para la acción, y su antorcha está siempre encendida (Lc 12, 35). Su espera no va hacia la nada ni hacia el silencio de la muerte, sino hacia el Señor que viene al encuentro de sus discípulos y que volverá aún. Y también el Señor cuando venga obrará así: los hará ponerse a la mesa y se ceñirá para servirles (Lc 12, 36)[42].

4. *Futuro y presente*

Parece que hay una curiosa tensión entre las palabras de Jesús que evocan el reino de Dios como acontecimiento futuro y las que anuncian su irrupción en el momento presente. «Venga tu reino» es la segunda petición del Padrenuestro (Mt 6, 10). «Ya no beberé del fruto de la vid hasta el día en que venga el reino de Dios» (Mt 14, 25; Mt 26, 29), dice Jesús a sus discípulos en la última cena. En otro pasaje encontramos una cascada de palabras parecidas:

> Como el relámpago fulgurante que brilla de un extremo al otro del cielo, así será el hijo del hombre en su día... Aquel día, el que esté sobre el terrado y tenga sus enseres en la casa, que no baje a recogerlos; y de igual modo, el que esté en el campo, que no se vuelva atrás. Acordaos de la mujer de Lot... Yo os lo digo: aquella noche estarán dos en

41. Con toda evidencia estas palabras de Jesús deben ser atribuidas a la comunidad primitiva: «Señor, Señor» no es solamente una manera cortés de dirigirse a él como a un rabí, sino una manera de confesar el juicio del mundo. Igualmente los que aparecen aquí ante el Señor en una escena de juicio final son carismáticos cristianos.

42. Para la historia de la tradición, cf. R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 124 s.

el mismo lecho: uno será llevado y el otro dejado; habrá dos mujeres moliendo juntas: una será llevada y la otra dejada. Y le dijeron: «¿Dónde, Señor?». El les respondió: «Donde esté el cuerpo, allí se congregarán los buitres» (Lc 17, 24-37).

El reino de Dios está por-venir. Por eso se trata de la «entrada en el reino de Dios», en la «vida», en la «alegría». A través de todos los evangelios se encuentran palabras de este tipo. ¿Cuál es su relación con las palabras que anuncian en el hoy y para el ahora la irrupción, el «ya está aquí» del reino de Dios, tales como: «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que *ya ha llegado* a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20), «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10, 18), o con las palabras que declaran bienaventurados a los testigos oculares (Lc 10, 23-24), y que proclaman que ha llegado el tiempo de la alegría (Mt 11, 5-6; Mc 2, 18-19; etc.)?

Muchos exegetas han intentado resolver esta cuestión. Se han presentado explicaciones psicológicas, creyendo poder encontrar en Jesús mismo diversos «estados de espíritu». Para unos el sentimiento fundamental de Jesús habría sido la espera del reino por venir, pero el entusiasmo y la alegría tan grandes en él le habrían llevado, por una especie de anticipación audaz, a considerar ya el presente como la aurora del reinado: «Para él ya no hay distancia entre el presente y el futuro; presente y futuro, ideal y realidad están conjugados» [43]. Para otros, esta aparente contradicción se aclararía con la *psique* del profeta para quien el futuro está a veces como ya presente, a veces como indefinidamente lejano [44]. Pero tales explicaciones imponen a los textos una perspectiva que ellos rechazan y además dislocan lo que está unido. Porque es evidente que el problema no está en la yuxtaposición de los enunciados sino en su imbricación interna y, para nosotros, paradójica [45].

Las explicaciones de orden biográfico no son apenas mejores. Estas querrían repartir las afirmaciones contradictorias de Jesús en diferentes épocas de su pensamiento y de su predicación; las palabras que se refieren al presente o a un futuro inmediato habrían sido pronunciadas al final de su actividad [46], o bien, al re-

43. W. Bousset, *Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum*, Göttingen 1892, 63.

44. Cf. P. Feine, *Theologie des Neuen Testament*, Leipzig ^{8}1950, 73.

45. Cf. F. Conzelmann, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition:* ZThK 54 (1957) 277 ss.

46. P. Wernle, *Jesus*, Tübingen 1916, 237 s.

vés, corresponderían al comienzo de su vida pública; los anuncios del reino para el futuro se explicarían por la decepción de esta espera y por el aplazamiento de la realización final hasta un tiempo lejano [47]. También así se desemboca en combinaciones caprichosas que los textos no justifican.

Finalmente, otros recurren a las diferencias que manifiesta la historia de la tradición. Atribuyen a Jesús mismo las palabras en las que se trata de la presencia actual del reino y de su desarrollo a partir de un humilde comienzo hasta su apoteosis en la gloria; por el contrario, la comunidad cristiana, al recoger manifiestamente diversas imágenes y representaciones de la apocalipsis judía, habría cambiado el mensaje original de Jesús [48]. Esta teoría también puede invertirse, evidentemente. De hecho, y esto se constata continuamente, hemos de tener en cuenta este procedimiento; el texto de Mc 13, llamado la apocalipsis sinóptica (cf. p. 76 s), muestra que el mensaje propio de Jesús ha sido recubierto considerablemente por la ulterior tradición apocalíptica de la comunidad. Sin duda; y sin embargo, contra una teoría de conjunto, hay que reconocer que *estos* criterios de distinción no bastan para zanjar el debate. Si es verdad que no se puede hacer de Jesús el mensajero de una «escatología realizada» (C. H. Dodd), tampoco se puede hacer de él un apocalíptico que se habría contentado con renovar de una forma más extremada la esperanza y la espera del judaísmo tardío, aunque se atribuyeran a la comunidad las afirmaciones que no concuerdan en un sentido o en otro. De nada sirve tampoco el distinguir en las palabras de Jesús las afirmaciones propiamente dichas y otras que no tendrían más que una significación simbólica, o el considerar las palabras que tratan del futuro como si fueran simples metáforas para designar lo que está «más allá del tiempo», lo «eterno» [49].

Ninguna de estas tentativas nos conduce a una solución. Este fracaso proviene quizá de que se ha planteado la cuestión de una manera equivocada. Para comprender lo que es el reino de Dios en la predicación de Jesús, ya hemos visto la importancia decisiva que hay que atribuir a la palabra de Jesús: «El reino de Dios viene sin dejarse sentir» (Lc 17, 20). Por consiguiente, si se plantea la cuestión de la siguiente forma: ¿qué es «lo que pasa

47. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen ²1900, 100 s. Se encontrará una bibliografía en W. G. Kümmel, *Verheissung*, 133 ss.
48. C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*, Madrid 1974; cf. W. G. Kümmel, *o. c.*, 11, n. 3.
49. H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931, 45 s.

ahora» y lo que «pasará» más tarde? ¿qué va a ocurrir a partir de estos comienzos? ¿cómo será su desarrollo final? nos encontramos desde el principio en la tentación de hacer del reino de Dios una especie de fenómeno de este mundo, algo que se puede observar y clasificar. Seguramente que las palabras escatológicas de Jesús, en la medida en que utilizan el lenguaje y las imágenes de su época para expresar un acontecimiento presente o futuro, se prestan a tal interpretación. Algunos llegan a añadir los dichos de Jesús como si se tratara de representaciones corrientes, y a sacar de ahí una serie de acontecimientos de este mundo, sin preocuparse del extraño resultado al que se llega; y creen poder justificar sus elucubraciones reforzando cada una de sus frases con un montón de referencias bíblicas. Pero tomar la Biblia tan al pie de la letra no conduce a nada y apenas puede ocultar una fundamental incomprensión del mensaje de Jesús.

Radicalmente unidas en la predicación de Jesús, las afirmaciones relacionadas con el futuro y las que tratan del presente no deben ser separadas. La irrupción ya actual del reino de Dios es expresada siempre como un presente que abre el futuro en cuanto que es salvación y juicio, y por lo tanto no lo anticipa. Se habla siempre del futuro como de lo que procede del presente, lo que le aclara, y que así revela el hoy como el momento de la decisión. Si las palabras escatológicas de Jesús no describen el porvenir como un estado de felicidad paradisíaca y no se entretienen en pintar un terrible cuadro del juicio final, hay en ello, podríamos decir, algo más que una diferencia superficial, que no sería más que una cuestión de colores o de matices más o menos vivos en la paleta del pintor de apocalipsis. En el anuncio que Jesús hace del reino, hablar del presente es hablar al mismo tiempo del futuro, y viceversa.

El futuro de Dios es *salvación* para quien sepa tomar el ahora como el presente de Dios y como la hora de la salvación. El es *juicio* para quien no acepte el hoy de Dios y se aferre a su propio presente, lo mismo que a su pasado y a sus sueños personales con respecto al futuro. Ahora bien, se podría decir con Schiller: «Lo que no se ha sabido aprovechar en el instante presente, ninguna eternidad nos lo devolverá». Pero aquí esto es verdad en un sentido nuevo y pleno. Aceptado el presente como presente de Dios, la gracia y la conversión son en la palabra de Jesús una sola y única realidad, como ya hemos intentado demostrar.

El por-venir de Dios es la llamada que Dios dirige al presente y este presente es el tiempo de la decisión a la luz del por-venir de Dios. A eso es a lo que tiende el mensaje de Jesús. Y por eso

resuena continuamente la advertencia: «Estad atentos y vigilad» (Mc 13, 33-37; cf. 13, 5.9.23; etc.). El «pero vosotros mirad por vosotros mismos» (Mc 13, 9) se opone manifestamente a cualquier curiosidad en cuanto al porvenir. Las palabras de Jesús con respecto al futuro deben, pues, entenderse, según se ha dicho con toda razón, no como una enseñanza apocalíptica sino como una promesa escatológica [50].

En la tradición evangélica hay sin duda pasajes de tipo apocalíptico. Están reunidos en Mc 13 y repetidos por Mateo y Lucas bajo una forma bastante nueva, sobre todo en Lucas. Sin embargo, la estructura de esta «apocalipsis sinóptica» es muy compleja. Es seguro que en la transmisión del contenido de la tradición se han tomado elementos que pertenecían a la tradición apocalíptica del judaísmo tardío (guerras e insurrecciones, terremotos y hambres, tinieblas y caídas de estrellas, devastación de Judea y profanación del templo) [51]. Otras palabras se refieren explícitamente a experiencias ulteriores (persecución, herejías, seducción, etc.). Tampoco se puede dudar de que haya palabras auténticas de Jesús que se encuentran insertadas en uno y otro grupo. Todo esto apuntaba manifiestamente a dar un orden cronológico a la escena de los últimos acontecimientos, a hacer discernir las «señales de los tiempos» y a permitir al oyente y al lector el poder orientarse con respecto a la historia y al final de este mundo [52]. Así se encuentran a lo largo de todo el capítulo diversas indicaciones de tiempo: «Esto no es todavía el final... eso es el comienzo de los dolores... después... luego... después de eso...».

No tenemos que determinar aquí qué palabras de esta apocalipsis remontan a Jesús mismo; la cuestión es aún discutida sobre tal o cual punto. Pero en conjunto este discurso es sin duda ninguna un conjunto apocalíptico cuyo carácter compuesto se muestra en la frase: «El que lea, que lo entienda» (Mc 13, 14). La cosa está clara en el trabajo de Lucas: éste ha interpretado el detalle mismo del texto anterior a la luz de la guerra judía del año sesenta (Lc 21, 20 y otros pasajes); así es como al transmitir

50. W. G. Kümmel, *o. c.*, 81 ss.

51. Sobre Mc 13, cf. W. G. Kümmel, *o. c.*, 88 ss (su bibliografía es menos reciente); G. Harder, *Das eschatologische Geschichtsbild der sogenannten Kleinen Apokalypse Markus* 13, en *Theologia viatorum* IV, Berlin 1952, 71 ss; H. Conzelmann, *Geschichte und Eschaton nach Mk* 13: ZNW 50 (1959) 210 ss; R. Pesch, *Naherwartungen.* Tradition und Redaktion im Mk 13, Düsseldorf 1968.

52. Cf. M. Dibelius, *Jesus*, 58 ss.

tales discursos se recurría ordinariamente a nuevas interpretaciones y a transposiciones. Ante los ojos de la crítica estos textos revelan una clara tendencia a deducir de las palabras de Jesús una especie de «calendario» de los acontecimientos del final, cuando tales palabras evitaban las especulaciones apocalípticas de ese tipo.

Por lo demás, los diversos elementos de esta «apocalipsis» han sido identificados sucesivamente con otras figuras o con otros acontecimientos de la historia; y esto ya en la época de la redacción de los evangelios, y más todavía a lo largo de la historia de la iglesia, hasta nuestros días, lo que muestra la inconsistencia de tales interpretaciones. Así, por ejemplo, la expresión apocalíptica de «la abominación de la desolación» (Mc 13, 14, tomado de Dan 9, 27; 12, 11) —misteriosa imagen del anticristo que ha de penetrar en el santuario de Dios y profanar el templo—, aunque al principio ella se refiera a Antíoco IV Epifanes, luego será aplicada sucesivamente a Calígula, a Domiciano, a toda una serie de personajes de la edad media, hasta Napoleón e Hitler. La tesis liberal según la cual esas interpretaciones no son más que el producto de una imaginación exaltada y de la obsesión del fin del mundo no está, pues, lejos de la verdad. No se le puede negar un cierto fundamento si se consideran todos los intentos que las gentes iluminadas han hecho por determinar ciertos períodos históricos con las diversas fases que deben preceder al final.

Pero a la luz del mensaje de Jesús esta actitud liberal, que pretende estar libre de prejuicios, se revela a su vez como algo temerario porque pretende poder dominar la historia con una mirada, como un observador desde lo alto de su torre; en un sentido opuesto al de las apocalipsis, niega pura y simplemente que el presente y la historia estén en relación con el futuro de Dios.

Así se nos remite una vez más al «estad atentos y vigilad» que se repite sin cesar en el «apocalipsis» de los evangelios. El mensaje de Jesús nos incita a estar atentos al porvenir, a comprender la hora presente, a no pretender calcular las épocas. Vivir la espera de forma auténtica es saberse llamado a cumplir desde ahora con todas sus fuerzas la voluntad de Dios.

5

LA VOLUNTAD DE DIOS *

1. *Jesús y la ley*

Jesús se presenta como un escriba. Enseña en la sinagoga y discute con sus adversarios. Se le hacen preguntas sobre el sentido y la práctica de los mandamientos, sobre la verdadera doctrina de la resurrección de los muertos (Mc 12, 18-27), se le pide incluso zanjar controversias de orden jurídico (Lc 12, 13-14). Todo esto corresponde a la imagen de un rabí judío que es al mismo tiempo teólogo y jurista. Es verdad que no se nos dice si ha «hecho estudios» en la escuela de un rabí célebre; sus enemigos le tratan hasta de hombre «inculto» (Jn 7, 15; cf. Mc 6, 2). Sin embargo, no hay que trasponer sin más a la época de Jesús las reglas precisas que se encuentran en la literatura rabínica posterior sobre el ciclo de estudios al final del cual se es «ordenado» escriba. El honorífico título de «rabí» con el que se dirigen a él está ciertamente justificado. Por lo demás, nada nos permite suponer que en cierto momento dado, quizá bajo la influencia del Bautista y de su movimiento, Jesús hubiera dejado el traje ordinario para vestirse como los profetas, aunque muchos de sus oyentes le hayan considerado como tal; la observación de Jesús a propósito del profeta al que no se le escucha en su pueblo, lo confirma (Mc 6, 4). Sin embargo Jesús no deja de ser rabí, como nos lo muestran los relatos evangélicos. Así Lucas habla del niño Jesús en el templo, en medio de los doctores y de los escribas (Lc 2, 41-51). Jesús envía al leproso curado a los sacerdotes para que ellos le declaren ritualmente puro y le manda que presente la ofrenda prescrita por Moisés (Mc 1, 44). Hasta en el

* Para todo este capítulo ver sobre todo, entre las obras más recientes, H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus/Jesus vom Nazareth und die essenische Qumransekte* I-II, Tübingen 1957.

gran capítulo 23 de Mateo, que contiene los más violentos ataques contra los fariseos, Jesús habla sin ironía de los escribas y de los fariseos que están sentados en la cátedra de Moisés (Mt 23, 2).

Por lo tanto no hay que interpretar el comportamiento de Jesús para con ellos como el puro y simple rechazo de todo entendimiento profundo, como podrían hacerlo suponer las escenas que relatan de manera esquemática esos conflictos. Con frecuencia Jesús es el invitado de un fariseo (Lc 7, 36; 11, 37; 14, 1). También, son fariseos los que vienen a ponerle en guardia contra los planes de Herodes: «Sal y vete de aquí porque Herodes quiere matarte» (Lc 13, 31). Ni siquiera se puede decir que Jesús haya discutido la manera como se hacía entonces la enseñanza de la ley y que llevaba a atribuir la misma autoridad a la Torá, a su interpretación y a sus aplicaciones [1]. Jesús mismo, cuando cita la letra de la Escritura, añade en seguida, según su costumbre, la interpretación vigente (Mt 5, 21.43). Lo que él rechaza no es el método de explicación sino la explicación misma, como lo dice la frase: «Habéis anulado la palabra de Dios en nombre de vuestra tradición» (Mt 5, 6; Mc 7, 13).

Sin embargo, Jesús no ha recurrido nunca, al contrario de lo que hace habitualmente cada rabí, a la autoridad de los padres y cuando arguye con la ayuda de un pasaje de la Escritura, no lo utiliza nunca como un texto dado que luego hay que interpretar, sino como una explicación, como una justificación a posteriori de su mensaje y de su comportamiento. Este aspecto esencial ya lo hemos señalado (cf. p. 58-59). También hemos visto que en su manera de obrar Jesús manifiesta una libertad que concuerda mal con la imagen corriente del rabí, al menos la que muestran los textos posteriores: él admite a las mujeres entre la gente que le rodea, permite que los niños se acerquen a él, se sienta en la mesa de los publicanos, de los pecadores, de las prostitutas (Lc 7, 39).

Es particularmente significativa la lucha que entabla abiertamente contra la ley, y de ahí la creciente hostilidad de los fariseos y de los escribas. A veces, no es raro que la autoridad formal de la letra de la ley vaya en ese sentido. Sin duda, cuando Jesús sana en sábado a los enfermos (Mc 3, 1-5; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 1-18) o cuando los discípulos arrancan espigas en el camino (Mc 2, 23-38), desencadenando con ello muchos conflictos, él no ataca a la Escritura, sino a la cauística ju-

1. Así M. Goguel, *Das Leben Jesu*, 1934, 219, que cree reconocer aquí un punto de contacto y un acuerdo entre Jesús y los saduceos.

día especialmente quisquillosa en el asunto. El principio que da: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27) no se encuentra en los labios de un rabí [2].

Ahora bien, Jesús critica hasta la misma Escritura. Dos pasajes del evangelio lo muestran claramente. El primero se refiere a la actividad de Jesús con respecto a las prescripciones de purificación ritual (Mc 7, 14-23). Si se recuerda la importancia que se da a la pureza ritual [3] —porque de eso es de lo que se trata y no de reglas de higiene y de urbanidad— ya en el antiguo testamento y no sólo en la práctica judía contemporánea, se puede calcular el alcance de palabras como éstas: «Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro; sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre» (Mc 7, 15). Algunos viejos manuscritos han comprendido que aquí hay algo más que una simple frase laxista y han añadido: «Quien tenga oídos para oír, que oiga». No es solamente la exégesis de los escribas y la práctica judía lo que se pone aquí en tela de juicio:

> Discutir que la impureza exterior penetra en el interior del hombre es ir contra los presupuestos y contra la letra de la Torá y contra la autodad de Moisés mismo. Eso es poner en duda los presupuestos de todo el ritual litúrgico de la antigüedad con toda su práctica del sacrificio y de la expiación. Dicho con otras palabras: eso es borrar la distinción, fundamental para toda la antigüedad, entre el *temenos*, el espacio consagrado, y el mundo profano; eso es asociarse con los pecadores [4].

Se puede hacer notar, y con razón, que unas palabras como esas sobre lo puro y lo impuro han sido pronunciadas —o habrían podido serlo— por otros pensadores filosóficos o religiosos. Caen bien en una época en la que aquello que originalmente tenía un alcance estrictamente ritual y para el culto, había tomado un sentido espiritual y moral, según un procedimiento bien conocido del judaísmo helénico. Pero aquí no se trata de situar en qué momento han aparecido estas ideas por primera vez en la historia del pensamiento; se trata de conocer sus presupuestos, de

2. Esto sigue siendo verdad a pesar de la sentencia aislada de un rabí (R. Simeon, hacia 180) que define el *sabbat*, en términos parecidos, como bendición y don para los hombres: cf. Billeberck II, 5.

3. Basta con comparar las reglas de purificación de Lev 11-15 y los ritos de la gran fiesta de las expiaciones en Lev 16. Para más detalles, ver W. Eichrodt, *Theologie der Alten Testaments* I, Göttingen [5]1957, 78 ss; F. Hauck, ThWNT III, 419 ss; para el judaísmo: R. Meyer, *ibid.*, 421 ss.

4. E. Käsemann, en ZThK 51 (1954) 146.

señalar su rigor de expresión y de considerar las consecuencias que llevan consigo para el que las proclama y para el que las oye.

Es cierto que nos podemos preguntar también si con las palabras de este primer texto Jesús pretendía verdaderamente atacar la letra de la Torá. Pero en el segundo pasaje, que trata del divorcio, la crítica de la ley de Moisés es explícita (Mc 10, 1-12). Jesús prohíbe el divorcio, mientras que la ley de Moisés admitía su posibilidad legal (Dt 24). Para Jesús la permisión otorgada por Moisés es una concesión debida a la dureza del corazón de los hombres: «Teniendo en cuenta vuestro carácter intransigente escribió para vosotros este precepto. Pero desde el comienzo de la creación, *Dios los hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne*. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (Mc 10, 5-9).

Es significativo que el judío-cristiano Mateo haya atenuado esta crítica radical de la Torá y haya reducido el conflicto de fondo a la controversia entre las escuelas más importantes del judaísmo contemporáneo, la de Hiller y la de Shammai, con relación a los motivos suficientes para el divorcio (Mt 19, 3). Es cierto que también Mateo ha conservado la reflexión sobre la concesión de Moisés a la dureza del corazón del hombre (19, 8), pero según él, al prohibir el divorcio salvo en caso de adulterio, Jesús no hace más que reproducir la tesis de los shammaítas, más severa que la concepción laxista de los discípulos de Hiller (19, 9; 5, 32). Los pasajes paralelos de Marcos y de Lucas nos muestran que eso significa restringir el sentido primero de las palabras de Jesús (Mc 10, 11-12; Lc 16, 18; cf. 1 Cor 7, 10) [5].

En los dos pasajes que acabamos de citar, la libertad de Jesús para con la ley no tiene igual entre los rabinos y tampoco

5. Si se comparan entre sí los pasajes del nuevo testamento concernientes al divorcio, se constata que la comunidad cristiana primitiva también ha renunciado en casos extremos a la posición rigurosa de Jesús. Lo vemos en Mt para la comunidad judeo-cristiana y en Pablo para la comunidad helenística. Este último autoriza el divorcio en el caso de un matrimonio mixto entre un cónyuge cristiano y un cónyuge pagano, cuando es el pagano quien lo solicita (1 Cor 7, 10-16). Pero no deja flotar ninguna duda sobre el mandamiento sin restricción del Señor (7,10). Con ello muestra que la orden de Dios no debe ser mitigada aunque en un caso extremo y concreto Pablo no imponga su aplicación. Cf. G. Bornkamm, *Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament*, en *Die Mischehe*. Handbuch für die evangelische Seelsorge, Göttingen 1959, 50 ss. Mc y Pablo han trasladado además las palabras de Jesús del contexto jurídico judío al contexto greco-romano: no solamente el hombre sino también la mujer tiene derecho a pedir la separación.

ningún profeta había podido oponerse a la autoridad de Moisés sin convertirse inmediatamente en falso profeta [6]. Entonces se comprende que el «pero yo os digo» del sermón de la montaña no puede tener nada equivalente en la literatura rabínica. También hay que tomar en este contexto el singular «amén» que marcan tan a menudo las palabras de Jesús, trátese de mandamientos o de anuncios proféticos [7]. Los evangelios han introducido esta expresión aramea en el texto griego sin traducirla, lo mismo que han hecho con algunas otras expresiones de Jesús. Originalmente el «amén» es la respuesta de la comunidad a la oración que ha sido pronunciada ante ella y que hace suya; pero aquí es una especie de confirmación bajo juramento de las palabras que van a seguir, para subrayar su valor con una seguridad absoluta e inmediata.

Evidentemente no hay que olvidar ni un solo instante que con estas palabras Jesús no pretende de ninguna manera suprimir la Escritura y la ley, ni reemplazarlas con su propio mensaje. Una y otra son y siguen siendo la proclamación de la voluntad de Dios. Pero esta voluntad de Dios está presente para él de manera tan inmediata que la letra de la Escritura puede ser interpretada a partir de ella, como lo muestran los ejemplos que él mismo pone. No es algo casual el que el problema del primero y mayor mandamiento juegue un papel tan importante en su predicación. Hay que saber que para un judío esta cuestión no es algo evidente por sí mismo. Es verdad que la encontramos a veces en el judaísmo, como lo muestra Lc 10, 27; y un judío es capaz de responder, en principio, a esta pregunta en el sentido del doble mandamiento del amor de Dios y del amor del prójimo. Pero en el judaísmo no faltan declaraciones que prohíben explícitamente hacer una distinción entre lo que es importante y lo que es secundario: como la ley está establecida por Dios mismo, cualquier discriminación que se haga en ella no puede ser más que presunción humana. En la predicación de Jesús, esta discriminación está sin embargo muy clara y se funda no en la razón crítica sino en la presencia inmediata de la voluntad divina que requiere también la adhesión inmediata de la inteligencia. Dicho de otra manera, *por amor de la ley y no contra la ley:* «Misericordia quiero y no sacrificio (Mt 9, 13; 12, 7). Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc 12, 30).

6. Cf. E. Käsemann, en ZThK 51 (1954) 148 ss.
7. Mt da por sí solo 30 ejemplos (Mt 5, 18.26; 6, 2.5.16, etc.).

2. *La nueva justicia*

En la proclamación que hace Jesús de la voluntad de Dios, que Mateo ha presentado de manera clara y contundente al componer el sermón de la montaña, hay dos orientaciones que parecen contradictorias [8]. La primera se manifiesta en las palabras: «No penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5, 17). La segunda se encuentra en la sentencia: «Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (5, 20) y en la antítesis continuamente repetida: «Habéis oído que se dijo a los antepasados... Pues yo os digo...» (5, 21-48). Estas palabras del sermón de la montaña, lo mismo que las de las bienaventuranzas que le preceden, constituyen todas ellas un mensaje absolutamente nuevo que no puede ser recosido al antiguo porque eso sería coser una pieza nueva en un vestido viejo o echar vino nuevo en viejos odres. Lo nuevo no puede sino perjudicar a lo viejo (Mc 2, 21-22); mezclado con ello no haría más que perderse. Pero ¿qué es esto nuevo inconciliable con lo antiguo?

Se ve que con sus palabras Jesús se opone a dos actitudes que desde los comienzos del cristianismo no han perdido nada de su actualidad. La primera es la de los soñadores que quieren acaparar a Jesús para hacer de él el gran revolucionario, el profeta de un mundo nuevo, el iniciador de una nueva era a la que todo lo antiguo, la palabra de Dios en la ley y en los profetas, debe ser sacrificado. Para estos hombres, obsesionados por una cierta imagen del mundo futuro, la voluntad de Dios, que desde siempre nos llama y nos compromete, es un estorbo que hay que rechazar. Esta imagen del mundo futuro se convierte entonces en la única ley que vale y el deber del momento es esforzarse por hacer realidad este futuro, proclamarle y actualizarle.

Este impulo del hombre a lanzarse hacia un porvenir de ensueño sin tener en cuenta la ley divina ya la conocemos: no solamente ha tomado múltiples formas en el transcurso de una larga historia, sino que constituye todavía un peligro siempre actual.

A pesar de la apariencia seductora de sus teorías científicas, el materialismo dialéctico se ha convertido hoy, en gran parte, en

8. El capítulo 5 (2.ª parte), así como el excurso II, reproducen lo esencial de mi artículo *Die Gegenwartsbedeutung der Bergpredigt:* Universitas 9 (1945) 128 ss.

una doctrina de salvación escatológica secularizada, en una doctrina del reino de Dios sin Dios [9]. Así, pues, no es pura casualidad si en este movimiento político mundial se encuentra un cierto número de motivos y de rasgos casi religiosos. Este movimiento cree firmemente que la realización del sentido de la historia será, *en* la historia universal, el reinado del hombre libre. Enseña que sobrevendrá una crisis decisiva en la historia del mundo a causa de la irrupción de un elemento nuevo: el despertar y la revolución del proletariado. Enseña la existencia de un mal radical que toma la forma de la explotación del hombre por el hombre, «pecado original» de la era presente, así como la redención del hombre «alienado» [10] por un salvador que es al mismo tiempo el «salvado»: el proletariado. Espera un orden futuro del mundo que soltará las inagotables corrientes de vida del paraíso y en el que el hombre será el señor y el nuevo creador de toda la naturaleza. La creación, podríamos decir, del mito de la técnica, el *pathos* del discurso, la intransigencia dogmática, la exigencia de una sumisión total del hombre [11] que luego debe expresarse siempre bajo la forma de conversión, o incluso de confesión de faltas, y mantenerse en una disponibilidad radical a la lucha y a la ascesis, todo eso habla un lenguaje claro. «El que quiera realizar el futuro no debe interrogar al pasado», dijo Stalin y esta frase evoca la palabra de Jesús: «Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios» (Lc 9, 62).

Este parecido encuentra su fundamento en el hecho de que palabra de Jesús e ideología moderna, las dos están animadas por una visión de porvenir que transciende toda nuestra historia. Quieren abrir las puertas del futuro, de un futuro que no está en ningún sitio del cielo sino que debe ser el presente aquí en la tierra. Sin embargo, hay un abismo entre las dos y los revolucionarios que quieran tomar a Jesús como aliado en su lucha por un nuevo orden social han debido darse cuenta de que no podían apoyarse durante mucho tiempo en un aliado así y que

9. Cf. E. Thier, *Einführung zu K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie*, 1950: K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart ³1957, 48; *Marxismus-Studien* (Schriftenreihe der Studiengemeunschaft der Evang. Akademien) I, Tübingen 1954, particularmente: H. D. Wendland, *Christliche und kommunistiche Hoffnung*, 214 ss.

10. El concepto de «alienación» en Marx parece proceder directamente de Schelling, y por él de la gnosis.

11. Leer el diálogo entre Ivanof y Rubachof durante la segunda audiencia, en A. Koestler, *El cero y el infinito*.

el reino de Dios anunciado por Jesús no coincide con lo que ellos esperan. Así no es sorprendente que esta alianza buscada a menudo por los movimientos revolucionarios del occidente haya sido abandonada definitivamente, según parece, y que una doctrina de la salvación totalmente secularizada haya ocupado el lugar del mensaje de Jesús.

No es necesario subrayar que estos fenómenos y estos problemas que nos preocupan hoy no son evocados aquí más que a título de ejemplo y de ilustración. Tampoco queremos de ninguna manera favorecer la tendencia de los que intentan identificar el diablo con un personaje o con un movimiento de la historia. Simplemente queríamos hacer sensible la actualidad de la primera orientación que hemos señalado en la predicación de Jesús.

«No he venido a abolir la ley y los profetas, sino a darles cumplimiento». Esta afirmación de Jesús condensa a la vez su «no» a cualquier entusiasmo que no quiere ley y su «sí» a la ley. Hay que buscar el motivo de este no y de este sí en el hecho de que para Jesús ningún futuro auténtico justifica el sacrificio del hombre. No hablamos aquí del sacrificio implicado en la promesa: «El que pierda su vida (a causa de mí), la ganará», sino del sacrificio destructor y sin embargo seductor por el que el hombre mismo queda reducido al estado de fantasma o a un bosquejo del futuro, al ínfimo engranaje anónimo de un mecanismo mundial, dejando de ser el hombre único, llamado por Dios y responsable ante él, en todo instante y en toda su vida. También se podría decir que el Dios anunciado por Jesús no puede ser canjeado por una idea y que el hombre al que él se dirige es una criatura responsable; por eso Jesús dice no a la utopía de una sociedad sin ley y sí a la ley de Dios.

El sermón de la montaña responde también a otra orientación. Jesús opone su interpretación de la voluntad de Dios a la que ha sido dada «a los antepasados». Así el mandamiento no es solamente no matar, sino ni siquiera dar lugar a la menor veleidad homicida o al menor acceso de cólera contra un hermano, evitar no solamente el adulterio, sino hasta la mirada de deseo y el pensamiento de codicia y considerar el matrimonio como indisoluble; Jesús invita a ser simplemente sincero y por lo tanto a renunciar a cualquier forma de juramento, a cualquier derecho de venganza, aunque uno sufra una injusticia —de ahí el mandamiento de no resistir al malo—; es finalmente la llamada a un amor que se dirige no solamente al prójimo, al que está cercano, sino también al enemigo (Mt 5, 21-48). Esta es la «justicia que supera

con mucho a la de los escribas y fariseos» y sin la que nadie entrará en el reino de Dios (5, 20).

Un mismo motivo sirve de hilo conductor a todas esas antítesis y está condensado en la expresión: «no sólo... sino también...». Hasta la cólera, hasta la mirada impura, hasta el divorcio «legal», hasta el simple juramento (con el que una sola palabra entre otras es atestiguada como verdadera), hasta la venganza que se queda en los límites permitidos por la ley, hasta el amor que excluye al enemigo, todo eso es contrario a la voluntad de Dios.

No se puede afirmar, sin más, que esta interpretación radical de las exigencias divinas, como es la de Jesús, sea enteramente extraña al judaísmo. No faltan sentencias rabínicas próximas a ciertas palabras de Jesús que intentan alcanzar el fundamento mismo de la voluntad de Dios *en* la letra de la ley. Sin embargo, es algo característico del judaísmo, bien representado por la doctrina y por el comportamiento de los escribas y de los fariseos, comprender la voluntad y la ley de Dios como un estatuto jurídico con el que no se tiene derecho a entrar en conflicto. Un estatuto jurídico cerca sin duda la vida por todas partes como una empalizada; pero también es verdad que una empalizada comporta tantos espacios vacíos como listones llenos. Por lo tanto es normal que la tradición rabínica busque determinar con una minuciosa precisión las situaciones de la vida cotidiana en la que cada uno de los mandamientos, cada una de las prohibiciones, debe ser aplicado o no. Por ejemplo, se explica cuáles son las condiciones para que haya ruptura del lazo conyugal, profanación del sábado, derogación de una regla ritual, cuáles son las formas lícitas de juramento y cuáles no lo son, y cosas así.

Tratar así la ley divina es atribuirle inevitablemente una autoridad muy formalista que lleva consigo una obediencia igualmente formalista por parte del hombre. La obediencia se hace mensurable, demostrable; la acción se convierte en obra y las obras se acumulan para constituir un capital. Las relaciones con Dios se transforman en relaciones de haberes y de deberes, ganancias y deudas, salario y penalidades; el comportamiento del hombre se convierte en objeto de transacciones con Dios, como lo muestran las palabras del fariseo en el templo (Lc 18, 9-12): a las buenas acciones que tenía la obligación de cumplir, él ha añadido otras obras suplementarias que merecían una recompensa especial y así las enumera en su «acción de gracias».

Tal manera de entender la ley nos muestra que ésta ha sido separada de Dios, convirtiéndose en una entidad propia ante el

hombre. Ya no suscita el encuentro con Dios, sino que le vacía de todo contenido. De ahí se sigue que las obras del hombre o sus faltas vengan a colocarse delante de él. Dios ha desaparecido detrás de la ley y el hombre detrás de las obras. La ley y las obras son así las dos caras de un muro de defensa detrás del cual el hombre asegura sus posiciones y se afirma a sí mismo delante de Dios.

La palabra de Jesús atraviesa esta defensa imaginaria para tocar el punto en el que la voluntad de Dios degenera en una red de reglas jurídicas y de tradiciones religiosas y morales. Libera la voluntad divina de su petrificación en las tablas de la ley y toca el corazón del hombre que se había encerrado en la tranquilizadora fortaleza de la legalidad. Separa la ley divina de las «tradiciones humanas», le devuelve su libertad y, en un sentido completamente nuevo, hace preso al hombre que creía haber organizado bien su vida según el orden establecido.

Para conseguir este objetivo, Jesús no recurre a exhortaciones religiosas generales ni a principios teológicos o morales; invita a una obediencia concreta:

> Reconcíliate con tu hermano.
> Si tu ojo es para ti una ocasión de caída, arráncalo.
> Que vuestro lenguaje sea: sí, sí, no, no; lo que se dice de más proviene del malo.
> Si alguien te da una bofetada en la mejilla derecha, preséntale la otra; si quiere hacerte un proceso y quitarte la túnica, dale también tu manto; si te pide que recorras con él una milla, recorre dos.
> Dale al que te pida y a quien quiera pedirte algo prestado, no le vuelvas la espalda.
> Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen.

La palabra de Jesús tiene siempre un alcance concreto, precisamente allí donde de ordinario nosotros no salimos de los lugares comunes o de la casuística legalista. Esto da a su enseñanza una seguridad y una fuerza incomparables, y a sus palabras concisión y relieve, agudeza penetrante y fuerza de curación. En él no se encuentra nunca ese carácter convencional que, lo mismo que una capa aislante, neutraliza tan a menudo los discursos religiosos. Las palabras de Jesús tienen siempre la frescura intacta de la fuente. No son discursos bien hechos, demasiado bien hechos, *sobre* Dios; Dios mismo está presente y también el hombre, tal como es.

Es lo mismo que decir que las enseñanzas de Jesús, concretísimas, no tienen nada en común con la casuística del legalismo judío. Esta teje las mallas cada vez más estrechas de una red des-

tinada a encerrar toda la vida del hombre. Pero en cada nueva malla deja un nuevo agujero y a pesar de todo el cuidado que pone en descender a lo concreto, no toca el corazón del hombre. Esta «falta de corazón» es lo propio de toda casuística. Por el contrario, las lecciones concretas de Jesús penetran a través de los vacíos hasta el corazón del hombre, y le tocan en el punto en el que está en juego su ser, en sus relaciones para con Dios y para con el prójimo.

Esto aparece con una evidencia particular en las antítesis del sermón de la montaña. La exigencia de Dios aparece en él con una gran sencillez. *Lo que* el hombre hace no tiene más que un valor muy relativo y todo el peso recae en el *cómo* de la acción. Pero eso no significa que el acto en sí mismo no tenga ninguna importancia y que solamente cuente la «intención». Esta distinción, que se ha hecho algo corriente en la ética moderna, entre el acto y la intención, está totalmente ausente de la predicación de Jesús. Las antítesis muestran precisamente que para Jesús la intención es ya un acto; exigen que la obediencia se traduzca hasta en la acción concreta: «El que escucha mis palabras y las pone en práctica...». La «relativización» de la acción significa más bien que se la pone en relación con el ser y con el querer del hombre en lo más profundo. Las antítesis del sermón de la montaña no conducen a confrontar la obra humana (detrás de la cual desaparece el hombre) y el estatuto de la ley (detrás del cual desaparece Dios), sino a confrontar en realidad al hombre y Dios. Así, pues, la acción no es una obra que tendría valor fuera del hombre y la ley no es tampoco un estatuto que podría subsistir independientemente de Dios.

En la exposición que de ello nos hace Jesús la voluntad de Dios es sencilla: en ella no hay nada de incomprensible. En diversas ocasiones hemos señalado la importancia de las máximas de sabiduría en la predicación de Jesús. Se caracterizan precisamente en que se dirigen directamente al saber, a la experiencia y a la comprensión del hombre, renunciando a todo fundamento que pudiera ser traído desde fuera, ya se trate de la autoridad de la Escritura y la interpretación autorizada de los padres, ya sea el conjunto de las doctrinas apocalípticas: «No puede estar oculta una ciudad situada en la cima de un monte» (Mt 5, 14). «Ni tampoco jures por tu cabeza, porque ni a uno solo de tus cabellos puedes hacerlo blanco o negro» (Mt 5, 36) —o sea: cuando juras, empeñas algo de lo que tú no puedes disponer de ninguna manera—. «¿Quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un codo a la medida de su vida?» (Mt 6, 27); «La lámpara

del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!» (Mt 6, 22-23). Estas palabras y otras muchas más confirman lo que ya se ha dicho: las palabras de Jesús no dejan el menor sitio al «sí» y al «pero»; no necesitan ninguna justificación que venga del exterior, sino que son inmediatamente evidentes.

El conjunto del sermón de la montaña tiene esta transparencia. Es un lenguaje que todo el mundo puede comprender. En efecto, ¿cómo podría tolerar Dios todo lo que se condena aquí: un corazón dividido, una obediencia a medias? Son muchas las objeciones y las preguntas que se presentan cuando se trata de aplicar el sermón de la montaña en el terreno político y jurídico e incluso en las relaciones cotidianas con nuestros semejantes. ¿Adónde vamos si nos ponemos a gobernar y a transformar el mundo según sus directivas? ¿en qué quedan nuestros derechos inalienables? ¿es que no va a triunfar la injusticia? Todas esas preguntas deben desaparecer aquí de golpe ante la evidencia: lo que se dice aquí es verdad. Lo que urge al oyente *no* es el saber si el sermón de la montaña es practicable, sino el reconocer su verdad. Dicho de otra manera, no se trata de poner en duda que sea realizable, sino de decir sí a la realidad de la voluntad divina. Es el otro desafío revolucionario del sermón de la montaña que ataca a los que viven solamente de lo que se ha dicho a «los antiguos» y no ven la voluntad de Dios más que como una protección, una garantía de las tradiciones religiosas y morales consagradas.

A partir de lo que se acaba de decir, se comprende que la justicia que es muy superior a la de los escribas y fariseos no es de ninguna manera una especie de fariseísmo reforzado, más riguroso y más agobiador que el de los adversarios de Jesús. Esta interpretación podría apoyarse en la expresión «muy superior» o en la pregunta que se hace en la última antítesis sobre el amor de los enemigos: «¿Qué hacéis de particular?» Estas expresiones subrayan la diferencia que hay entre el comportamiento de los discípulos y el de los paganos y publicanos: «Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿no hacen eso mismo también los gentiles?» (Mt 5, 47). Pero no cabe duda de que la «justicia superior» no mira a una diferencia cuantitativa, aunque la tradición judeo-cristiana haya formulado las exigencias de Jesús como una escrupulosa obediencia a la más pequeña coma del texto de la ley (Mt 5, 18-19). Algunas

de las antítesis que siguen (divorcio, ley del talión, amor de los enemigos) son de hecho un violento ataque contra «el ápice y la coma» porque no solamente radicalizan la ley vigente sino que la anulan. Así las antítesis nos obligan retrospectivamente a una interpretación simbólica y metafórica de lo que el evangelista quería decir con estas últimas expresiones judaicas.

De hecho, la nueva justicia es una actitud cualitativamente distinta y nueva. Según el lenguaje bíblico, los conceptos de «justicia» y de «perfección» no implican grados ni progresión. «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (5, 48). Esta perfecciónn o designa un ideal a obtener por etapas, sino a diferencia de un ser dividido y parcelado, una «unidad», un ser y un comportamiento que es realidad en Dios. Jesús expone sus exigencias a sus discípulos con la mayor energía, poniéndoles de cara a Dios, al Dios que viene y que ya está presente y obrando. Vivir de la presencia de Dios, en la perspectiva de su futuro, es el objetivo del mandamiento de Jesús: «Para que seáis los hijos de vuestro Padre del cielo».

En esta fase, el mensaje de Jesús sobre la proximidad del reino de Dios y su proclamación de la voluntad divina son una misma cosa. Uno y otra hacen aparecer la voluntad de Dios en toda su puerza y su desnudez. Uno y otra dan testimonio de su señorío y condenan la vida que no encuentra su presunta realidad y sus presuntos criterios más que en el presente y en lo terrestre. Por eso las bienaventuranzas y las exigencias del sermón de la montaña no están en oposición irreductible. Vivir de la presencia de Dios y en la perspectiva de su futuro, es la gracia prometida por las bienaventuranzas de Jesús y también la gracia que va ligada a sus mandamientos. A diferencia del ángel del paraíso que tiene en su mano una espada de fuego, Jesús no cierra la puerta que ha abierto con las bienaventuranzas.

La unidad entre las bienaventuranzas y los mandamientos está ciertamente *oculta*. En teología se ha hecho cosa corriente elaborar toda clase de reflexiones sobre la obra salvadora de Cristo con el fin de hacer inteligible el vínculo que les une [12]. Pero es significativo que en esas palabras Jesús no hable nunca de él mismo [13]. Si no debemos olvidar quién las ha pronun-

12. Cf. p. 216.

13. El «cumplimiento» no se refiere tampoco a la obediencia vicaria de Cristo, sino a la enseñanza de Jesús que da su pleno valor a la voluntad de Dios expresada en la ley y los profetas. Solamente así 5, 19 tiene sentido en este contexto. Tampoco se pueden proyectar sin más pensamientos paulinos (como Rom 8, 3 ss) en el evangelio de Mt.

ciado —recordemos la diferencia entre las bienaventuranzas y las máximas de sabiduría (p. 79)—, está claro que Jesús no está presente más que en su palabra, él se ha comprometido plenamente en su palabra. Ninguna «cristología», aunque sea conforme a la Escritura y a la confesión de fe, no puede y no debe escamotear el embarazo en el que se encuentra el que escucha el sermón de la montaña. Debe experimentarlo, desarmado, cuando está ligado todavía a este mundo, interrogándose todavía y teniendo que interrogarse sobre las exigencias de este mundo.

La tensión entre reino y voluntad de Dios por una parte, y la existencia terrestre por la otra, debe mantenerse. Gracias a esta tensión precisamente, aquellos a los que se dirige la llamada, aquellos que la escuchan, se ven confrontados con algo decisivo: se ven situados en el punto en el que se oculta el mundo con sus posibilidades y donde se abre el futuro de Dios. Lo mismo que la cristología, la «escatología» del sermón de la montaña está *oculta*. Las exigencias de Jesús llevan en ellas mismas las «cosas últimas», sin tener que recurrir al llamear de las imágenes apocalípticas para obtener validez y urgencia. Ellas mismas conducen al límite del mundo, pero no pintan un retrato de su fin [14].

Aquellos que son llamados a la nueva justicia son liberados del mundo y al mismo tiempo sumergidos en él de una manera completamente nueva: «Vosotros sois la sal de la tierra... Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5, 13-14). Liberados en medio de un mundo que debe morir a su injusticia y a su justicia, a su entusiasmo de cara al futuro lo mismo que a su idolatría de la tradición, a su ley como a su falta de ley —nosotros podemos añadir: al este como al oeste—, los discípulos son invitados a levantar muy alto los signos de la nueva justicia [15] y a apoyarse, al obedecer, en el poder y en la fuerza de Dios. Sin duda, el sermón de la

14. También aquí, como a menudo en otros sitios, el comentador no debe y no puede hablar más que en su lenguaje propio, presentando su propia reflexión; no basta tomar simplemente de nuevo una palabra de la Escritura. Es cierto que el texto mismo no contiene explícitamente tal reflexión, pero la suscita, aunque sólo sea por la combinación de bienaventuranzas y de conminaciones. La tesis de la «escatología oculta» del sermón de la montaña va especialmente contra la interpretación de J. Weiss y de A. Schweitzer que querían comprender el sermón de la montaña y su moral como una «ética provisional» (Schweitzer = *Interimsethik*) o sea como leyes de excepción para los últimos tiempos en vistas al inminente fin del mundo.

15. Cf. M. Dibelius, *Die Bergpredigt*, en *Botschaft und Geschichte* I, 145 s.

montaña no nos da ningún programa para organizar el mundo ni para reformar la vida jurídica y social [16], aunque no haya que negar su eficacia histórica en este terreno; no se puede negar el *rol* que ha jugado en el afinamiento de las conciencias. Pero es al provocar una tensión a menudo casi insoluble entre la voluntad de Dios y las posibilidades del hombre, como despierta el hambre y la sed de justicia a la que Jesús ha dado su promesa (Mt 5, 6).

3. *El mandamiento del amor*

Un escriba le pregunta a Jesús: «¿Cuál es el mandamiento mayor de la ley?», y recibe esta respuesta: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la ley y los profetas» (Mt 22, 34-40) [17]. Este doble mandamiento del amor es la realización y la sustancia de toda la ley (Mt 5, 17; 7, 12); él solo, contiene todos los otros.

Por lo tanto, hemos de comprender el sentido de este doble mandamiento y preguntarnos particularmente qué relación existe entre los dos preceptos, cómo se convierten en uno solo. ¿Amor de Dios y amor del prójimo son una sola y misma cosa? Ciertamente no. Eso sería suprimir la inamovible frontera que separa a Dios y al hombre. Interpretar así los dos mandamientos sería ignorar los soberanos derechos de Dios, sería reducir muy pronto a Dios a una simple palabra, a un signo matemático al que se podría renunciar fácilmente. En la predicación de Jesús todo el mensaje sobre el reino de Dios y la llamada a obedecer a su regia voluntad nos dicen sin equívoco posible que el amor de Dios tiene un primado que nada puede reemplazar: «Nadie puede servir a dos señores» (Mt 6, 24). Eso no lo puede suprimir ni siquiera la obligación de amar al prójimo.

16. Cf. *Ibid.*, 147 ss y particularmente 170 ss; ver también, del mismo autor, *Das soziale Motiv im Neuen Testament* I, 178 ss.

17. El texto está tomado de Mt. Cada uno de los tres primeros evangelistas ha transmitido la perícopa *interpretándola*. De ello resultan diferencias considerables. Cf. G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* Berlin ^{2}1957, 85 ss.

Lo mismo que el amor de Dios no desaparece sin más en el amor del prójimo, Jesús tampoco quita al amor del prójimo su cara a cara humano, transformándole en un medio para realizar el amor de Dios. Un amor que, en este sentido, no ama al otro por sí mismo sino por Dios no es verdadero amor. El amor del prójimo es descrito de una manera típica en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 30-37). Lo que hace el samaritano por aquel que ha sido víctima de los salteadores es simplemente lo que requiere la desgracia ajena. El evangelio nos lo cuenta con el mayor cuidado: el samaritano venda las llagas, alivia el sufrimiento, pone al herido en su cabalgadura, le lleva al albergue, le confía al posadero, paga los primeros gastos y promete que pagará el resto cuando vuelva. Se nos presenta al samaritano con mucha sencillez, sin el menor sentimentalismo: es un comerciante ahorrador que emplea su dinero y los medios de que dispone como un hombre práctico y despierto y que no hace nada superfluo. En esto no hay ninguna retórica religiosa. Lo que hace, lo hace por ese pobre hombre, sin guiñarle el ojo a Dios.

Lo mismo se expresa, de manera incomparable, en las palabras del juez que, en el último día, coloca a los hombres a su derecha o a su izquierda, según lo que han hecho al menor de sus hermanos y precisamente sin darse cuenta de ello (Mt 25, 31-46). Los que están colocados a la derecha, benditos del Padre, preguntan: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos; o desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?». Lo que ellos han hecho, no lo han hecho por él, sino solamente por los que tenían necesidad. Ahora bien, precisamente por eso es por lo que el juez les acoge: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis».

Los reprobados se extrañan igualmente y hacen las mismas preguntas. Estos pretenden disculpar su negligencia porque no habían visto claro y así dejan traslucir que estaban dispuestos al amor sólo en el caso de que hubieran reconocido, sin error posible, al mismo Cristo en los hombres con los que se encontraban. El amor del prójimo no puede realizarse indirectamente con el rodeo de un presunto amor de Dios.

Entonces ¿cómo hay que entender el doble mandamiento del amor, si el amor de Dios no puede reducirse al amor del prójimo, ni el amor del prójimo al amor de Dios? La unidad indisociable en la que Jesús los une encuentra manifiestamente su fundamento y su sentido, no en la igualdad de los que son objeto del amor,

sino en la naturaleza del amor mismo. Es renuncia al amor de sí mismo, disponibilidad y don, exigidos y actualizados allí donde se encuentra realmente el hombre que es interpelado, o bien, lo que viene a ser igual, allí donde está el prójimo que tiene necesidad de él. Así es como nos llama Dios, así es como el amor de Dios y el amor del prójimo se hacen una sola y misma cosa. El don de sí a Dios no significa, pues, repliegue del alma en el paradisíaco jardín de la vida interior, ni la desaparición del yo en ninguna absorción meditativa; se trata de velar y de estar dispuesto ante Dios que me interpela en el prójimo. En este sentido, el amor del prójimo es la prueba del amor de Dios.

La única cuestión decisiva es, pues, la del prójimo. En el diálogo de Jesús con el escriba, en relación con el mayor mandamiento, diálogo que en el evangelio de Lucas precede inmediatamente al relato del buen samaritano, ésta es la pregunta capital que hace el escriba y el relato mismo responde a ella. Quita al escriba la posibilidad de tomar «sus distancias», o sea, de plantear la cuestión de manera teórica y general, para que sea resuelta definiendo claramente qué es o qué no es el «prójimo», determinando las condiciones y la naturaleza de la conducta como si una ley pudiera decidir en qué casos yo estoy obligado y en qué otros no. Y sin embargo es así como el pensamiento judío hace la pregunta y, con él, el hombre de esta tierra. En los labios de un judío: «¿Quién es mi prójimo?» significa: «¿Quién es mi amigo?». Y la respuesta no le ofrece la menor duda: el «prójimo» es el compatriota, distinto del extranjero. Es un pensamiento que se desarrolla en círculos concéntricos [18]: parte del círculo más estrecho y se extiende, grado a grado, al muy cercano, al cercano, al menos cercano, disminuyendo progresivamente las obligaciones para con ellos, hasta el círculo de aquellos para con los que no tenemos ninguna obligación, de aquellos a los que tenemos incluso el derecho, o hasta el deber, de odiarles (Mt 5, 43-48). Jesús pone un punto final a esta manera de ver. Coloca en el centro el «tú» del otro, sin que éste sea considerado como el representante del género humano en general, sino como una persona concreta que se encuentra de manera imprevista en mi camino, como el desgraciado que encuentra el samaritano. Si el prójimo «a distancia» no existe, lo mismo la pregunta: «¿Quién es mi prójimo?» no puede hacerse «a distancia». Lo que dice Kierkegaard es aquí plenamente válido:

18. Cf. E. Stauffer, art. ἀγαπάω, en ThWNT I, 38 ss.

Sí, a cierta distancia todos conocen al prójimo: pero solamente Dios sabe qué pocos le conocen de hecho y de cerca. Y ,sin embargo, a distancia el prójimo no es más que una simple ilusión: él, cuyo nombre proviene del hecho de que está cerca, el primer hombre que se presenta, todo hombre, sin restricción. A distancia, el prójimo no es más que una sombra que flota imaginariamente ante el pensamiento de cada hombre; pero que el hombre que pasó delante de él en ese momento haya podido ser el prójimo, desgraciadamente quizás él no lo descubra [19].

Así es importante señalar el punto de vista en el que se sitúa el relato en la historia del samaritano. Podía ser el del sacerdote o el del levita que pasan de largo o el del samaritano. Pero la historia empieza presentando a aquel que ha caído en manos de los salteadores y esto obliga al oyente a ponerse en el lugar del desafortunado. Identificándose con él, ve a los dos primeros viajeros que llegan y pasan de largo —todo el mundo sabe lo poco que importa a la víctima el que tengan quizá buenos motivos para darse prisa y que su conducta sea disculpable y justificada—. En el puesto del herido, el oyente ve igualmente que se acerca el samaritano, pero, como todo el mundo, él también sabe que un judío no puede esperar nada de un extranjero. Ahora bien, y esto es lo sorprendente, éste se apiada de él y se para a socorrerle; y la pregunta sobre prójimo se vuelve al que la había hecho, de una manera completamente nueva: «Así, pues, ¿quién de los que han pasado por el camino ha sido el prójimo de la víctima de los salteadores?». A la pregunta «¿Quién es mi prójimo?» se ha sustituido otra pregunta: «¿De quién soy yo el prójimo?».

El que preguntaba, obligado a hacer suya la situación del otro, se ve remitido a sí mismo y aprende lo que significa amar al prójimo: significa amarle como a sí mismo. Todo hombre sabe perfectamente qué es amarse a sí mismo; en la pasión egoísta o en la fría reflexión, en la impulsión oscura o en la tensión hacia un ideal, siempre busca satisfacer su propio yo. Y si sabe esto, también sabe qué es lo que debe al otro reorientando radicalmente su voluntad naturalmente dirigida hacia su propio yo. Aasí la pregunta ya no tiene razón de ser. También aquí, Kierkegaard ha expresado de manera penetrante este cambio:

Puesto que hay que amar al prójimo *como a sí mismo*, este mandamiento rompe, lo mismo que una ganzúa, el candado del amor propio y lo arranca de las manos del hombre. Si el precepto del amor al

19. S. Kierkegaard, *Vie et régne de l'amour*, Paris 1946, 92-93.

prójimo estuviera expresado con otra cosa que con esta palabra *como a ti mismo*, que es tan fácilmente manejable y encierra sin embargo la energía concentrada de la eternidad, el precepto no podría dominar al amor propio con todo vigor, Pero este *como a ti mismo* no permite que se le den vueltas ni que se le interprete; zanjando con la nitidez de la eternidad, penetra hasta los más íntimos recovecos en los que el hombre conserva un residuo de amor propio; no le deja la menor disculpa ni le permite la más sutil escapatoria. ¡Qué muralla! Podríamos ponernos a discutir interminablemente para mostrar cómo un hombre debe amar a su prójimo; y siempre el amor propio se las arreglaría para encontrar disculpas y nuevas escapatorias porque el asunto no había sido completamente resuelto, algún caso se habría omitido o no se habría expresado y determinado exactamente o estrictamente. Pero este *como a ti mismo*, ¡ningún luchador sabría apretar a su adversario tan sólida y despiadadamente como este precepto aprieta al amor propio! [20].

La historia del samaritano nos muestra con evidencia que no queda ningún sitio «justificado» para el egoísmo en un amor auténtico y que éste no puede admitir ninguna reserva, ni siquiera para con el enemigo. En nuestra manera de hablar, referimos el «servicio del buen samaritano» al género de acción caritativa que se describe en el relato. Ahora bien, originalmente, la indicación de la nacionalidad del hombre subraya la enemistad natural, inveterada, entre él y ese judío que está en la desgracia. Precisamente, esta enemistad ya no tiene valor. El amor hace saltar hasta las barreras construidas por una historia religiosa y nacional secular que pretenden ser intangibles.

Jesús no funda jamás esta exigencia del amor en una idea universal de Dios, ni en un profundo examen de las polémicas raciales o religiosas entre judíos y samaritanos, ni en una particular concepción del hombre, como por ejemplo la que enseñaban los estoicos, según la cual el hombre como tal sería algo sagrado (*homo res sacra homini*, Séneca, *Cartas*, 95, 35). El mandamiento del amor a los enemigos no está de ninguna manera motivado por una intención pedagógica para con el otro ni por una preocupación de educación personal. El único fundamento de su exigencia de amor es la voluntad y la decisión de Dios. Eso es lo que significa la palabra: «Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja la ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5, 23-24).

20. *Ibid.*, 26-27.

Dios está, pues, dispuesto a esperar; no admite que nos presentemos solos ante él sin habernos reconciliado con nuestros hermanos; no hay reconciliación con él si no estamos dispuestos a la reconciliación con nuestros hermanos. Lo mismo dice la quinta petición del Padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6, 12). Para Dios no hay diferencia entre amigo y enemigo: «El hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45). Por eso ante Dios los puentes de hombre a hombre no están cortados jamás, aunque parezcan mil veces destruidos por las ofensas, las injurias o las persecuciones. Ni siquiera el que ha sido perseguido e injuriado está dispensado de esta obligación: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os maltraten» (Lc 6, 27-28).

Que el amor de Dios no tenga límites, no significa la ilimitación abstracta de la idea de humanidad. Las fronteras naturales entre amigo y enemigo, judío y samaritano, cercano y alejado, fariseo y publicano, justo e injusto, están siempre presupuestas y de ningún modo eliminadas, pero la caridad atraviesa por amor de Dios esas barreras y también por amor al hermano, al que Dios no le desliga nunca del vínculo que le une a mí. Por eso Jesús responde a la pregunta de Pedro: «¿Cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano? ¿Hasta siete veces? —No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» (Mt 18, 21-22) [21].

Con frecuencia se ha comparado «el amor» *(ágape)* exigido por Jesús con lo que los griegos llaman con otro nombre y con un sentido diferente «amor» *(eros)*. Parece que Wilamowitz tiene razón cuando escribe: «Si nuestro lenguaje es tan pobre que no tiene más que una palabra para designar estos dos aspectos del amor, se trata, no obstante, de dos conceptos muy diferentes» [22]. En efecto, la diferencia es muy considerable y no es una casualidad que la palabra *eros* no aparezca ni una sola vez en el nuevo testamento, cuando por el contrario *ágape* casi no se emplea en la literatura griega. En ella se encuentra el verbo

21. Mt coloca aquí a título de comentario la parábola de Jesús sobre el siervo despiadado (cf. p. 90). Se ve que esta disposición es al mismo tiempo una interpretación, porque presenta esta palabra después de la parábola que acabamos de mencionar y la pone detrás de la de la oveja perdida en un pasaje en el que trata de la verdadera disciplina de la comunidad (Lc compone de otra manera su relato, cap. 15, 1 ss).

22. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, *Platon* I, Berlin 1919, 384.

agapân, pero en sentidos múltiples y fluyentes; a esta palabra se la trata en general como a un pariente pobre. *Eros* (y el verbo *erān)*, es el amor-pasión que desea al otro para sí, esa pasión que precipita alternativamente al hombre en el sufrimiento y en la felicidad, demonio inquietante ante el cual nadie se siente seguro; conduce a la cima del éxtasis y hunde en el abismo de la falta (Sófocles, *Antígona*, 781 ss). *Eros* es a la vez el demonio de una pasión ciega y sensual, y la pulsión hacia lo hermoso, la fuerza creadora del alma que aspira al bien supremo. Es «aquel al que nunca se le alaba bastante», como dice Diótimo en *El banquete* de Platón, potencia que mueve al hombre en su impotencia y en su indigencia, se adueña de él y le exalta; potencia que, al mismo tiempo, le hace ser él mismo: «un gran demonio, entre lo mortal y lo inmortal» *(El banquete*, 202, d), «hijo de la abundancia y de la pobreza» (203, c).

Se comprende el que la teología haya subrayado siempre el radical contraste entre *eros* y *ágape* y no haya encontrado un par de conceptos más adecuados para expresar la diferencia entre la actitud griega y la actitud cristiana ante la vida [23]. El pensamiento cristiano encontrará continuamente nuevas variantes de esta confrontación: *eros*, el amor que desea, *ágape*, el amor que da; el primero busca su propio interés, el segundo el de los demás, etcétera. Sin embargo, aunque sea verdad que esta antítesis está justificada, no es menos cierto que también ha llevado en las dos direcciones, a aberraciones inevitables y funestas. Esto es verdad por lo que respecta a la actitud generalmente incierta y negativa del cristianismo para con lo que los griegos llaman *eros*, pero también para comprender bien el *ágape* bíblico. Se plantea la cuestión de saber si en el concepto de *ágape* como amor celeste desaparecen los rasgos fundamentales del amor humano.

Ahora bien, ni el antiguo testamento griego (Setenta) ni el nuevo testamento se paran a hacer tal distinción conceptual entre el amor divino y el amor humano. Se utiliza con toda naturalidad el término *agapān* para designar el amor natural del padre y de la madre hacia sus hijos y sobre todo el amor del hombre y de la mujer. En Mt 5, 46 *agapān* designa al mismo tiempo el amor del enemigo y el amor del amigo, el cual, a su vez, corresponde a ese amor. Del mismo modo será difícil negar al amor de Dios para con el hombre un aspecto de deseo apasionado. Ya en el antiguo testamento el amor de Dios hacia su pueblo es un amor de deseo: «Alargué mis manos todo el día hacia

23. Cf. A. Nygren, *Erôs et agapè*, Paris 1944-1952.

un pueblo rebelde y desobediente» (Is 65, 2). En los profetas, sobre todo en Oseas, el amor de deseo del hombre por su mujer infiel es imagen del amor de Dios. Dios es un Dios «celoso». No hay, pues, que quitar jamás al amor divino del que habla Jesús esos rasgos elementales que forman parte de la naturaleza misma de todo amor. Este amor se parece en la parábola del hijo pródigo al amor del padre que ha vuelto a encontrar a aquel que él quería con pasión y del que estaba privado. Nunca se hablará de manera demasiado humana, demasiado antropomórfica, de este amor. Solamente entonces se hace sensible el milagro: la pasión de Dios se realiza en el don de sí.

Hay que darse cuenta del peligro que existe al presentar de manera puramente formalista las estructuras antitéticas de los dos conceptos. En la práctica, eso ha conducido siempre a quitar al *ágape* su carácter humano y a condenar al *eros*. Pero el mandamiento del amor de Jesús y de todo el nuevo testamento, en su promesa y en su exigencia, no hace del hombre un fantasma sino que le llama tal y como es realmente a ser nuevo en su ser y en su obrar, a la luz del amor de Dios que se ha realizado y que se realiza.

Aquí vemos, una vez más, por qué la pregunta que el escriba hace a Jesús: «¿Quién es mi prójimo?» es en el fondo una pregunta imposible. El escriba la hace para «justificarse», o sea, para afirmarse a sí mismo de cara al mandamiento. Intenta transformar en problema lo que no puede ser objeto de un debate teórico, con el fin de encontrar una última escapatoria ante la exigencia que se le plantea; ahora bien, nunca puede haber tal escapatoria. «Debes amar a tu prójimo como a ti mismo»: no conseguirá nunca otra respuesta. Esta palabra significa que el amor «cae de su peso» siempre. El hombre no puede dirigirse más que hacia lo que él ya conoce. La palabra de Jesús no le invita nunca a un destino imaginario, sino que le afronta en lo que es y en lo que realiza ya. Por eso la regla de oro, tan sencilla: «Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros» (Mt 7, 12) puede ser considerada como la sustancia de toda la ley. Lo que debe escucharse en la obediencia es solamente esto: «Haz eso y vivirás... Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10, 28.37).

4. *Creación y mundo*

El término «creación» no aparece casi nunca en el mensaje de Jesús, sobre todo con el sentido de «naturaleza» que se le da corrientemente desde los griegos. Y, sin embargo, Jesús nos remite con frecuencia a ella, la hace hablar y ella nos predica a Dios. Jesús hace eso de una manera muy sencilla y muy fuerte; nos lo han mostrado las parábolas y también muchas de las «sentencias». Ninguna doctrina sobre el comienzo del mundo, ningún discurso sobre el primer capítulo de la Biblia, aunque este texto sea citado una vez (Mc 10, 6-7) y Jesús tenga la fe de todo judío en Dios creador y señor, que ha llamado la creación a la vida y la gobierna con solicitud. En las palabras de Jesús esta creación está inmediatamente presente, tal como cada uno la ve, concreta y particularizada: los pájaros del cielo que ni siembran ni siegan y que no almacenan en los graneros; los lirios del campo, que no trabajan ni tejen y sin embargo superan con su belleza a Salomón en su gloria (Mt 6, 26-29); la higuera cuyas ramas, llenas de savia en la primavera, dan hojas y anuncian el verano (Mc 13, 28)[24]; la semilla que crece y prepara la cosecha (Mc 4, 3-9.26-29; Mt 13, 24-30; etc.); los pajarillos, tan pequeños que se compran dos por un as en el mercado (Mt 10, 29); el sol y la lluvia (Mt 5, 45), el crepúsculo y el viento del sur (Lc 12, 55), el rayo que relampaguea (Mt 24, 27). También aparecen perros y gusanos (Mt 6, 19-20) y hasta buitres que se precipitan sobre los cadáveres (Mt 24, 28), el trigo y las uvas, las espinas y los cardos. No se trata de un mundo transformado por el romanticismo, como el *Cántico al sol* de Francisco de Asís; pero tampoco se trata de un mundo que desaparece en las llamas de una espera apocalíptica. Cada cosa está y se queda en su sitio, un sitio que no ha sido desigando de manera intelectualista con la ayuda de una doctrina de la creación o del fin del mundo.

Jesús habla de todo eso lo mismo que habla de la vida y de las acciones de los hombres, sin adornar nada y sin establecer una censura moral. Así es la vida: en la plaza del mercado están sentados unos niños que no quieren cuentas con nadie; sus compañeros les proponen jugar con ellos a la boda, pero ellos no quieren bailar; les proponen jugar a los funerales y ellos no quieren lamentarse (Mt 11, 16-17). ¿Quién pone una lámpara

24. En la base del extraño relato de la higuera maldita se podría encontrar una parábola que no se ha convertido en castigo milagroso más que a lo largo de la tradición: cf. E. Klostermann, *Markus*, 116 s.

debajo del celemín o debajo de la cama, en lugar de ponerla sobre el candelero (Mt 5, 15)? ¿quién es el padre tan desnaturalizado y cruel que da a su hijo una piedra en lugar del pan que éste le pide, una serpiente en lugar de un pez, un escorpión en lugar de un huevo (Lc 11, 11; Mt 7, 9-10)? Sí, así son las cosas, como cuando una mujer hace cocer su pan (Mt 13, 33), cuando el pastor corre detrás de su oveja perdida (Lc 15, 1-6), cuando el campesino realiza su trabajo y luego descansa y duerme (Mc 4, 3.26-29). Y así cuando dos hombres que están en litigio se dirigen juntos al juez, a campo través. Todavía no saben quién de los dos va a ganar el pleito; y finalmente consideran que es más prudente reconciliarse entre ellos directamente, por miedo a tener que pagar unos costos demasiado elevados (Mt 5, 25)[25]. Así son las cosas cuando un propietario vuelve de viaje y arregla las cuentas con sus sirvientes (Mt 25, 14-30); o cuando un viñador va a la plaza del mercado para buscar jornaleros, a las seis, a las nueve, al mediodía, a las tres y a las cinco (Mt 20, 1-15); cuando un hombre construye una torre y no tiene dinero para terminarla, cuando un rey quiere guerrear contra un enemigo más fuerte que él y no firma a tiempo la paz: uno y otro serán el hazmerreir de la gente si no se preocupan de calcular antes el coste de la opreración (Lc 14, 28-32). ¿Qué hay de extraño si el que construye una casa sobre la arena, en vez de asentarla sobre la roca, la ve tambalearse cuando cae una lluvia torrencial, una tormenta o una tempestad (Mt 7, 24-27)? Lo mismo pasa en la política mundial: «Sabéis que los jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder» (Mt 20, 25).

Este mundo es presentado tal como es, con sus choques y sus asperezas, sin idealismos; nunca se le pinta más hermoso que al natural, pero tampoco más feo para producir un contraste en favor de la enseñanza religiosa. Si no se ve eso, tampoco se puede comprender la serenidad que caracteriza a las palabras de Jesús y les da a la vez autenticidad y seriedad.

Esta es precisamente la creación y el mundo a los que Jesús hace hablar y a los que encarga que prediquen a Dios: «El hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45). Esta creación da testimonio hasta del amor a los ene-

25. Mt 5, 25-26 presupone las costumbres jurídicas orientales de aquella época: los adversarios van juntos al cadi. Las cosas no ocurren como entre nosotros, donde los adversarios no se dicen ni una palabra más entre ellos hasta el momento en el que se encuentran de nuevo ante el tribunal. En su origen, la palabra de Jesús es una imagen que nos invita a pensar a tiempo en el fin último, el día del juicio (cf. Lc 12, 58-59).

migos que no conoce barreras y que las rompe todas. Los pájaros y los lirios son testigos de la providencia divina que vuelve ridículas nuestras preocupaciones. Ningún pajarillo cae al suelo contra la voluntad de vuestro Padre. Las semillas, el crecimiento y la siega hablan de la promesa de Dios; el rayo, la lluvia, la tempestad, hablan de su juicio. Eso no quiere decir que la creación y el transcurso de la historia demuestren la existencia de Dios; más bien al contrario: el mundo es visto a la luz de la soberanía y de la voluntad de Dios. El mundo se convierte en parábola y se manifiesta como creación. La creación es siempre el lugar real en el que vive el hombre, lejos de las imaginaciones y de los sueños, lejos sobre todo de los fantasmas religiosos, de tal forma que el oyente comprende quién es Dios, cómo obra y qué es lo que significa su reino.

En estas palabras de Jesús aparece a menudo la pregunta: «Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana va a ser echada al horno, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6, 30). O bien: «No temáis, pues; vosotros valéis más que muchos pajarillos» (Mt 10, 31). O aún: «Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!» (Mt 7, 11). La creación indica así, más allá de ella misma, a Dios el creador y a Dios el Señor que viene.

También hay que comprender en este sentido la célebre respuesta de Jesús a sus adversarios a propósito del tributo (Mc 12, 13-17). Es el único lugar de los evangelios en el que se trata del poder del estado; constatación bastante sorprendente para nosotros, si evocamos la larga historia llena de luchas entre la iglesia y el estado, Cristo y el mundo. Así, en este terreno es grande la tentación de querer ver en los pasajes relativamente poco numerosos del nuevo testamento, y especialmente de los evangelios, más de lo que contienen en realidad.

Es sin duda significativo que el problema del estado sea tan marginal en la predicación de Jesús. ¿Qué nos dicen los evangelios sobre el gran imperio romano que dominaba y ocupaba militarmente los territorios palestinos? No hay nada que nos permita recapitular los evangelios bajo el grandioso tema: Cristo y los Césares [26]. Esto se puede explicar en parte por el hecho de

26. Evoquemos los versos de M. Claudius en su admirable poema de navidad:

Vor Gott geht's göttlich her
Und nicht nach Stand und Würden.

que el judaísmo había perdido desde mucho tiempo antes hasta los menores vestigios de su soberanía política (cf. p. 29 ss). Sin embargo, es sabido que por aquel entonces el país no estaba pacificado, ni mucho menos. Roma seguía siendo un señor extranjero, pagano, aborrecido, y la concepción teocrática del estado estaba lejos de haber desaparecido del judaísmo. Así, pues, no se puede decir que en tiempos de Jesús la pasión política estuviera adormecida o apagada. El pueblo judío no se había transformado de ninguna manera en una masa apolítica; al contrario, era un pueblo oprimido en su existencia política, lo que es más bien apto a encender los instintos y las pasiones políticas.

Este es el fondo del cuadro sobre el que se dibuja el comportamiento de Jesús; de ahí que la poca atención que presta a la problemática política sea más sorprendente. El motivo de ello hay que buscarlo en la espera del reino de Dios. Como ya hemos visto, Jesús orienta hacia este porvenir las miradas de los que se indignan ante el cruel asesinato de algunos galileos por parte del procurador: «Si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo» (Lc 13, 3). El mensaje de Jesús está completamente centrado hacia el reino de Dios que viene. Pero hemos de recordar que para Jesús este reino no es un ideal lejano, y que el mundo real no pierde su silueta en las llamas del último día. Así, no se puede decir que la pregunta: «¿Es lícito pagar el tributo al César o no?» (Mc 12, 14) no le atañía a Jesús. Señalemos que no se trata de los impuestos en general, ni de las exigencias de toda actividad política, sino del tributo que el César romano recaudaba en sus provincias para el fisco imperial y que resultaba particularmente odioso e irritante a los judíos porque la moneda imperial llevaba la efigie del emperador, lo que contribuía a recordar más aún el yugo extranjero. La insidiosa pregunta que se le hace a Jesús, le pone ante la alternativa de escoger entre la lealtad para con el poder y el crédito popular [27].

Herodem lässt er leer,
Mit seinem ganzen Heer
Und Hirten auf dem Felde bei den Hürden
Erwählet er.

«Ante Dios las cosas ocurren según el plan divino y no según la situación y la dignidad. El abandona a Herodes con todos sus ejércitos y escoge pastores en los campos, en medio de sus rebaños».

Se puede cambiar sin miedo a Herodes por Augusto y Tiberio.

27. La formulación es de Hans von Campenhausen, *Die kirche und der Staat nach den Aussagen des Neuen Testaments*, en *Die Autorität der Bibel heute*, 1951, 341.

Jesús pide que le presenten un denario y dice: «¿De quién son esta imagen y esta inscripción?» y los fariseos le responden: «Del emperador». Entonces Jesús les dice: «Dad al emperador lo que es del emperador, y a Dios lo que es de Dios». De la inscripción de la moneda, Jesús pasa al poder y al derecho de César, que no se le deben negar. Pero si la respuesta es contundente y llena de confusión para los que preguntan, es porque el problema no se considera teóricamente y los adversarios se ven remitidos a una decisión que ya han tomado mucho tiempo antes. Ellos hacen negocios con esta moneda sin preocuparse de los emblemas que lleva. La pasión política sólo se despierta cuando se trata de pagar los impuestos, y en ese momento se sienten llamados a «dar testimonio» de su fe.

En la respuesta de Jesús hay algo más que eso. El punto de vista al que los fariseos se ven remitidos tan enérgicamente les confronta con una cuestión que no se encontraba hasta entonces en su campo visual, y la discusión que han suscitado les abre de golpe nuevas perspectivas. Si no se tratara más que de la cuestión primeramente abordada, la respuesta de Jesús: «Dad al César lo que es del César» bastaría. Pero Jesús añade otra cosa, y eso es lo principal: «Devolved a Dios lo que es de Dios». Eso es lo que él pretende ante todo; de golpe, ante esta realidad esencial, sus adversarios, con su apariencia devota y sus escrúpulos religiosos, se ven condenados al silencio.

La sencillez con la que se zanja la cuestión no debe ser objeto de comentarios inútiles y no es necesario dar a la expresión «devolved» el sentido de «restitución debida» [28]. Es cierto que los padres de la iglesia han hecho reflexiones de este tipo, pero el verbo empleado *(apodidonai)* es el término técnico que designa todo pago de deuda o de impuesto. Así, pues, hay que tomarlo en toda su sencillez, sin darle un contenido teórico profundo que haría de ello «una enseñanza muy positiva e imperativa»: el pueblo de Dios debe contribuir al sostenimiento del imperio; interpretando de la misma manera la frase siguiente, el estado debe contribuir a su vez al mantenimiento del templo. Tal sería el sentido de las palabras de Jesús: establecer un vínculo fundamental entre el reino del César y el reino de Dios; «el imperio del César es el camino de la historia, el imperio de Dios es

28. Cf. E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, Hambourg 1948, 135 ss. Contra esta tesis, M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhunder*, en *Botschaft und Geschichte* II, 177, n. 2; H. v. Campenhausen, *Die Kirche und der Staat*, 1951, 341 s.

su fin» [29]. Pero entonces se disminuye peligrosamente el peso de la doble sentencia de Mc 12, 17. Desde el punto de vista formal, esas palabras están dispuestas según la regla del «paralelismo de los miembros de la frase». Pero casi no se puede poner en duda que se trata de un «paralelismo irónico» (A. Schweitzer, M. Dibelius) [30]. En realidad, el acento está cargado enteramente sobre la segunda parte y quita peso a la primera. Así la cuestión del tributo al César, que los adversarios habían formulado también en serio e insidiosamente, pasa a segundo plano, no porque se la considere como poco importante y dejada al juicio de cada uno, sino porque se la trata como una cuestión resuelta desde hace tiempo. Por el contrario, lo que no está resuelto es el saber qué significa: «Dad a Dios lo que es de Dios». Ahora bien, eso quiere decir: la moneda pertenece al emperador, pero vosotros pertenecéis a Dios. Quizás hay aquí una nueva idea más concreta todavía: la moneda que lleva la imagen del emperador, se la debéis al emperador, pero vosotros, los hombres, que lleváis la imagen de Dios, os debéis vosotros mismos a Dios [31]. La sentencia no tiene un significado intemporal y general, sino que debe entenderse, como todo el mensaje de Jesús, en la perspectiva del reino de Dios que hace irrupción, que ya está presente en la palabra y en la acción de Jesús y que comienza a realizarse [32]. Si se interpreta así el «dad a Dios lo que es de Dios», la otra obligación, la que se refiere al César, adquiere un carácter provisional, interino, que deberá cesar pronto. El reino del César pasa; el reino de Dios viene y no pasa.

29. E. Stauffer, *Christus und die Caesarem*, 1948, 146.
30. Cf. A. Schweitzer, *La mystique de l'Apôtre Paul*, Albin Michel 1962, 266; M. Dibelius, *Die Bergpredigt*, 178.
31. Esta explicación de Mc 12, 17 se la debo a una correspondencia con el profesor W. Eltester (de Tübingen), señalándome que ella ha sido también presentada recientemente en publicaciones inglesas: cf. D. Cairns, *The image of God in man*. London 1953, 30. Ahí se nos remite también a D. Sayers, *The man born to be king*, London 1944, 225, y hasta a Tertuliano, *De idololatria* 15 (1, 47, 25). El paralelismo entre τὰ τοῦ καίσαρος y τὰ τοῦ θεοῦ podría apoyar esta explicación. Después yo he encontrado el mismo comentario en M. Claudius, en la segunda carta a Andrés. Al profesor G. Wehrung le debo la referencia complementaria a W. Lütgert, *Natur und Geist Gottes*, 1910, 21 y sobre todo al *Sachsenspiegel* III, art. 42, § 5: Eike von Repgow saca de esta interpretación la conclusión de que el vasallaje es el resultado de una violencia abusiva.
32. «La proclamación escatológica del reino inminente de Dios se encuentra también aquí en un segundo plano, como en todas las palabras»: M. Dibelius, *Die Berpredigt*, 178.

Pero desde las más antiguas interpretaciones de esta palabra, ese sentido fundamental parece haber sido olvidado y con demasiada facilidad se la ha entendido como una obligación incondicional para con el poder público. Entonces se cita la sentencia (como lo hace, por ejemplo, Justino, *Apología* I, 17), para alabar a los cristianos como los ciudadanos más leales y no se dice nada más de la última limitación que afecta al poder del estado.

Por lo tanto, no hay que entender de ninguna manera esas palabras de Jesús como una especie de juicio de Salomón que fijaría claramente, en un espíritu de conciliación, las fronteras entre los terrenos político y religioso. Tal «doctrina de los dos reinos», así desnaturalizada, ha conducido con demasiada frecuencia a proclamar la autonomía absoluta del estado y a confundir, con fatales consecuencias, el reino de Dios con la *civitas platónica*, lejano reino ideal. Esta doctrina no tiene ningún derecho a apoyarse en el mensaje de Jesús [33]. Jesús casi no habla del estado. Dibelius ha señalado a este respecto, y con razón, que Mc 12, 17, aunque alude sin duda a circunstancias políticas, no es una palabra política propiamente dicha. Ahora bien, se trata de una palabra esencial en esta materia, precisamente por el hecho de poner en segundo plano la problemática fundamental del estado, sin permitirle emerger. Significa que el oyente, por amor del reino de Dios, recibe la libertad de no dejarse acaparar completamente por este supuesto problema. La cuestión no molesta profundamente más que al hombre decidido a no tener en

33. Como tampoco se puede apoyar en la palabra joanea de Jesús ante Pilato: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18, 36). Es cierto que su realeza tiene otro origen y es de otra clase que el poder terrestre, pero si no es de *este* mundo, no deja de estar establecida *en* este mundo para dar testimonio de la verdad y concierne directamente, y a veces de manera muy irritante y desagradable, a aquellos que abusan del poder político, quiéranlo o no, y cualquiera que sea su posición con respecto a esta llamada de la verdad. El mismo Pilato se ve arrancado del cuadro tranquilizador de la vida política que se basta a sí mismo con sus propias leyes, y se ve puesto de cara a una llamada. Porque se sustrae a esta llamada, sucumbe inmediatamente a la desesperante esclavitud del flujo y reflujo de las consideraciones, de los miedos y de los cálculos políticos. Sucumbe al engranaje fatal de una acción política despreocupada de la verdad. Entonces oscila en todos los sentidos, entre el miedo ante el furor de los judíos y del emperador al que ellos pueden denunciarle y la presunción que le hace creer que *él* podría ofrecer la vida a Jesús. Es cierto que, incluso cuando vuelve la espalda a la llamada de la verdad, como es claramente el caso de Pilato en la historia de la pasión, la autoridad establecida no es por eso problemática en sí misma, ni para Jesús ni para la comunidad eclesial.

cuenta la llamada del reino de Dios y de la provisionalidad de este mundo. Así la palabra de Jesús se opone a todos los intentos, judíos o cristianos, revolucionarios o conservadores, de mejorar el mundo por medio de ideologías.

5. *Dios Padre y sus hijos*

Hay que descartar la idea de que Jesús ha sido el primero, en la historia de las religiones, que ha llamado a Dios «Padre» y ha hecho de la filiación de los hombres con relación a Dios el centro de su mensaje. La idea de la paternidad de Dios es corriente, con numerosas variantes, en muchas religiones. Así en las religiones míticas, como en la religión griega, por ejemplo, en la que Zeus es el jefe de una familia de dioses; es sabido que en estos mitos, su autoridad paterna está sometida con frecuencia a duras pruebas. Volvemos a encontrar esta idea, en términos filosóficos, entre los estoicos; para ellos la divinidad es el padre del cosmos y los hombres son sus propios hijos; éstos pueden estar seguros de su asistencia y de su providencia. Lo encontramos expresamente en uno de los más hermosos documentos de la piedad estoica, el himno de Cleantes a Zeus (330 aprox. a. C.):

> Oh, Zeus, tú que desde las cimas de las sombrías nubes
> reinas en la ardorosa llama,
> tú, de quien nos viene todo lo bueno,
> libra a los hombres de la maldición del error,
> haz que conozcamos la verdad,
> tu sabiduría,
> con la que gobiernas el mundo,
> Padre, con justicia [34].

Y Epicteto (nacido hacia el año 60 d. C.) pregunta:

> Tener a Dios por creador, padre y guardián, ¿no debería esto librarnos de todo sufrimiento y de todo temor? [35].

En el antiguo testamento y también en el judaísmo, Dios es llamado Padre, pero en un sentido muy distinto. No encontramos aquí la idea de una descendencia física de los dioses, semidioses y héroes a partir de un padre divino, ni la idea de una filiación

34. Traducción alemana de M. P. Nilsson, *Die Religion der Griechen:* en Religionsgeschichte Lesebuch 4 (1927) 86 ss.
35. *Dissertationes* I, 9, 6 s.

divina común a todos los hombres que les permitiría, al tratarse de seres dotados de razón y viviendo en un cosmos gobernado por la razón, el llamar padre a Dios.

En el antiguo testamento la paternidad de Dios designa la relación exclusiva que ha supuesto la elección de Israel por parte de Yahvé. Por eso el pueblo de Israel es llamado hijo primogénito de Dios (Ex 4, 22-23) y Yahvé, el Padre de Israel (Jer 31, 9). Aquí hay un consuelo que deja en segundo plano al otro consuelo que ofrece la filiación a pesar de ser tan importante en la fe judía del antiguo testamento, con relación a los antepasados terrenos: «...Porque tú eres nuestro Padre. Abrahán no nos conoce, ni Israel nos recuerda. Tú, Yahvé, eres nuestro Padre, tu nombre es "el que nos rescata" desde siempre» (Is 63, 16). El rey es considerado como hijo de Dios en un sentido privilegiado, y eso desde la antigua promesa hecha a Natán, que se refería al futuro retoño de la casa de David: «Yo seré su Padre y él será mi hijo» (2 Sam 7, 14; Sal 89, 27-38). Lo mismo pasa con el texto que cita a menudo el nuevo testamento aplicándolo al mesías prometido: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7) [36]. Según la significación corriente del antiguo testamento, no se trata aquí de un nacimiento terrestre milagroso, sino de la investidura divina del rey a quien se le dan los derechos de hijo. Esto aparece claro ya en el salmo segundo, en el que la palabra dirigida al soberano en el momento de su intronización se convierte en «decreto de Yahvé» (Sal 2, 7).

Solamente en el período judaico esta idea se aplica a las relaciones entre cada creyente y Dios, pero tampoco entonces se funda en una idea general del hombre que sería, por naturaleza, hijo de Dios. Se trata más bien del consuelo y de la promesa para los que obedecen a los mandamientos de Dios: «Sé como un padre para los huérfanos, y como un marido ven en ayuda de sus madres; y tú serás como un hijo del altísimo: éste te amará más que tu propia madre» (Eclo 4, 10). En el mismo sentido hay que entender las burlas de los impíos para con los hombres piadosos: «El se gloría de tener a Dios por padre. Veamos si es verdad lo que dice, examinemos cuál será su fin. Si el justo es hijo de Dios, Dios le ayudará y le librará de las manos de sus adversarios» (Sal 2, 16-20). Aunque el individuo no sea considerado aquí únicamente como miembro de la nación, sin embargo no se puede decir que la idea padre/hijo, extendiéndose más allá de su limitación al pueblo, haya adquirido un alcance universal y se aplique

36. Hech 13, 33; Heb 1, 5; 5, 5; 7, 28 (cf. Mc 1, 11).

a toda la humanidad. Al contrario, dentro del pueblo se limitaba a los creyentes individuales, miembros de ese pueblo. Por este camino puede de nuevo aplicarse a todo el pueblo, no tanto en el sentido de una elección que ya ha tenido lugar, sino en el sentido de una esperanza escatológica que abarca de nuevo a toda la nación: «Ellos obrarán según mis mandamientos y yo seré su padre y ellos serán mis hijos» (*Jubileos* 1, 24).

La utilización por parte de Jesús del nombre de «padre» para designar a Dios no introduce, pues, una nueva idea de Dios. Sin embargo, manifiesta ciertas características que están estrechamente ligadas al conjunto del mensaje de Jesús. Así la relación padre/hijo no se aplica nunca al pueblo, y Jesús no se refiere nunca a la nación y a su origen como a una garantía de salvación. Igualmente, ser hijo de Dios no es un privilegio reservado a los hombres religiosos. Dios es el padre «de los malos como de los buenos, de los justos como de los injustos» (Mt 5, 45; 21, 28-32). Lo que no excluye sino que precisamente funda la exigencia: «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial... Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5, 44-48).

De nuevo, la presencia inmediata de Dios con nosotros y la manifestación de esta presencia se pone de relieve en las palabras siguientes: «Ningún pajarillo caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre. En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados» (Mt 10, 29-30). «Vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo» (Mt 6, 8). Eso muestra cuán locas son vuestras preocupaciones (Mt 6, 32). Sin embargo, su bondad se muestra sobre todo en su conducta para con la gente perdida. El relato del hijo pródigo nos habla de Dios como Padre de una manera incomparable (Lc 15, 11-32). No hay que perder de vista que la figura principal de esta parábola es el padre, aunque el destino de los dos hijos ocupe en ella un puesto importante. El padre permite a su hijo más joven que se marche libremente después de haber exigido su parte de la herencia y de haber tratado a su padre como si ya se hubiera muerto. El padre no envía a nadie para perseguir a su hijo y no corre detrás de él, y sin embargo, se acuerda de él su hijo cuando vuelve sobre sí, cuando siente la calamidad y el hambre mientras cuida a los cerdos. Su conversión no viene del arrepentimiento de sus faltas, sino simplemente de constatar que se encuentra en un callejón sin salida. Y sin embargo, no es solamente eso: el recuerdo de la casa del padre, donde el más modesto jornalero tiene pan en abundancia, y la esperanza que pone en ella, le animan a

volver. Ese recuerdo no le hace pensar solamente en lo bien que estaba allí, sino también en que él ha despreciado a su padre bondadoso. Y esta esperanza no le dice solamente que la casa paterna está ante él, sino también que ha perdido todos sus derechos. Decide volver: «Me levantaré e iré a casa de mi padre». Así adquiere forma en él la confesión de su falta: «Padre, pequé contra el cielo y ante ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros» —confesión y plegaria que ha suscitado la bondad del padre que impone silencio inmediatamente (comparar los vv. 19 y 21)—. El padre no ha esperado dentro de su casa, ha visto a su hijo cuando se encontraba todavía lejos. Le da lástima, se precipita a su encuentro, lo abraza y lo besa. El encuentro se termina con la orden que da el padre que, lleno de alegría, no permite que se le den explicaciones, no pone condiciones ni impone ningún plazo: «Traed aprisa el mejor vestido y vestidle, ponedle un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies. Traed el novillo cebado, matadlo, y comamos y celebremos una fiesta, porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado» (Lc 15, 22-24).

Hay que señalar aquí que la alegría es pintada en este retrato con los más vivos colores, como en ningún otro sitio, mientras que la mayoría de las telas de los pintores fracasan al representarla [37]. Solamente Rembrandt, que ha grabado y pintado esta parábola con predilección, es un auténtico intérprete de la misma. Un grabado de 1630 muestra al padre y al hijo, los dos vueltos de cara hacia el espectador del cuadro, el hijo postrado, confundido por la miseria, y el padre que corre a grandes pasos, con los brazos abiertos para recibirle. Pero en una pintura al óleo más tardía, de la Ermita de San Petersburgo (Leningrado), solamente el padre y su cara están vueltos hacia el que mira; el hijo, arrodillado, vuelve la espalda y oculta su rostro ante el cuerpo de su padre que le sostiene con las manos.

El padre sigue siendo la figura principal de la parábola en la última escena, la del encuentro con el hijo mayor. También aquí el padre, lleno de diligencia, va al encuentro del hijo mayor, preocupándose por él lo mismo que por el hijo más joven. ¿El mayor no sabe lo que ha ocurrido? Según el relato, parece que es

37. Por ejemplo en el ballet de Prokoviev, *El hijo pródigo*. La vida en la lejanía, disipada y desordenada, es presentada de manera muy viviente. Por el contrario la escena de la vuelta, con el corro de las «virtudes», es aburrida y sin vida.

él quien está más al corriente. En efecto, va a revelar lo que todavía no se ha mencionado: el pequeño, al que él no quiere llamar hermano, ha derrochado sus bienes viviendo con prostitutas. Pero sólo el padre conoce en realidad lo que ha ocurrido profundamente: «Este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado».

En esta parábola se ve, más que en cualquier otro sitio, que hay que entender la paternidad de Dios como un milagro y como un acontecimiento que se produce ahora. Por eso la célebre obra de André Gide, *La vuelta del hijo pródigo*, pasa al margen de lo esencial, al terminarse con un diálogo entre el hijo que vuelve a casa y un tercer personaje sobreañadido, el hermano más pequeño que hechizado por el relato de las aventuras del que acaba de llegar, no se deja disuadir por éste, sino que se marcha tomando el mismo camino. La parábola se convierte así en el problema de la eterna humanidad y ha perdido su significado esencial: anunciar el milagro de un último acontecimiento.

Dios está cerca: tal es el secreto del nombre «Padre» en los lábios de Jesús. También se revela en una expresión que Jesús escoge para dirigirse a Dios y que a cualquier judío le parecería demasiado poco solemne, poco respetuosa: «*Abba* - Padre», la palabra (Mc 14, 36) que la comunidad helenística ha recibido, en su forma primitiva aramea, de la más antigua tradición sobre Jesús (Rom 8, 15; Gál 4, 6). Esta expresión no es nada corriente en el lenguaje religioso; es la manera confiada y familiar de dirigirse un niño a su padre terrestre. El hecho de que Dios esté cercano, bondadosamente, no excluye su majestad, la del rey que exige, del juez que ha de venir (Mt 10, 33; 16, 27). A ésta corresponde más bien la fórmula de oración que Jesús enseña a sus discípulos: «Padre nuestro, que estás en los cielos» (Mt 6, 9), y que incluye a la vez confianza y respeto.

Hemos de detenernos ante un último rasgo para comprender bien el significado del nombre de Padre en la predicación de Jesús. Es cierto que hay muchos pasajes en los que Jesús dice: «mi Padre» (celeste) y no «tu Padre» o «vuestro Padre». Pero en ningún momento se une a sus discípulos para decir «nuestro Padre». Sin duda ninguna, el uso de este término tenía un sentido particular para Jesús mismo, seguramente como expresión de su misión. La constancia de la tradición por conservar este rasgo es una prueba indudable de que para la comunidad de los creyentes el misterio de la paternidad de Dios y el de la filiación era un milagro, y no una cosa natural. Por eso, cuando Pablo habla de los «hijos de Dios», evoca al mismo tiempo la misión «del Hijo»

(cf. Gál 4, 1 ss), y la comunidad llama a Dios «el Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1, 3; Ef 1, 3; etc.). Los creyentes invocan: «*Abba* - Padre» (Rom 8, 15; Gál 4, 6), no como algo natural sino en virtud del «Espíritu» que clama en su corazón.

6. *Fe y plegaria*

Interpelado por el padre de un muchacho enfermo: «Si algo puedes, ¡ayúdanos, compadécete de nosotros!», Jesús responde: «¡Qué es eso de si puedes! ¡Todo es posible para quien cree!» (Mc 9, 22-23). Otra afirmación va en el mismo sentido: «Si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: "Desplázate de aquí allá", y se desplazará» (Mt 17, 20).

¿Qué significa esta fe? Para Jesús, creer no es todavía la aceptación obediente de un mensaje de salvación o la adhesión a una doctrina sobre el único Dios, omnipotente y sobre la venida de su mesías. Los personajes de cuya fe nos hablan los evangelios no parece que puedan aprobar en un examen de este tipo sobre la fe: el oficial pagano que implora ayuda en favor de su siervo (Mt 8, 5-13), la sirofenicia que le pide a Jesús la curación de su hija y que se opone a que la alejen de Jesús (Mc 7, 24-30; Mt 15, 21-28), el padre del niño epiléptico (Mc 9, 21-25). Cada vez que en la tradición la palabra «fe» se refiere al mensaje de salvación o a Jesús considerado como mesías, o aun cuando se emplea absolutamente, sin complemento, es que se trata del lenguaje de la comunidad posterior y de su misión. Y esto se confirma cuando se comparan numerosos pasajes de los sinópticos [38].

Pero esta primera constatación negativa no debe hacernos pensar que la palabra «fe», en el mensaje de Jesús, sea inmediatamente accesible, o algo menos extraño para el hombre moderno. Significa algo muy distinto de la actitud de confianza general en Dios, tal como Epicteto y otros estoicos la han descrito admirablemente. En la tradición de las palabras de Jesús, la fe está siempre relacionada con su poder y con sus milagros. Las palabras del centurión de Cafarnaún, cuando Jesús quiere ir para ayudar a su siervo, son una expresión típica de ello: «Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo; basta que lo mandes de palabra y mi criado quedará sano» (Mt 8, 8) [39]. El oficial conoce,

38. Comp. Mc 1, 15 y Mt 4, 17; Mc 9, 42 y Mt 18, 6; Lc 8, 13 y Mc 4, 17.

39. La palabra de Jesús: «Yo iré y le curaré» (Mt 8, 7) puede ser tomada

por su oficicio, el poder de la palabra. Sometido él mismo a las órdenes que recibe, ejerce a su vez cada día ese poder con relación a sus subordinados. El emperador de Roma da una orden, y las más lejanas legiones del imperio se ponen en acción. Lo mismo ocurre en el pequeño terreno en el que el centurión ejerce su autoridad. Así, pues, conoce el poder de la palabra, pero a la cabecera de su siervo también conoce sus límites. Su fe no es más que confianza en la autoridad del mandato de Jesús que en el presente caso no tiene límites. Esta confianza suscita la admiración de Jesús: «Al oír esto Jesús quedó admirado y dijo a los que le seguían: "Os digo de verdad que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande» (Mt 8, 10). Con la misma confianza en el poder de Jesús, la sirofenicia se presenta ante él intercediendo en favor de su hija, poseída de un demonio, y, cuando él quiere alejarla, ella le apremia con sus mismas palabras: El le dijo: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos». Pero ella le respondió: «Sí, señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños» (Mc 7, 27-28).

Todos los que se dirigían a Jesús con fe contaban con su poder ilimitado y con el milagro que podía realizar cuando falla toda ayuda humana: los camilleros que llevan al paralítico (Mc 2, 1-5), los leprosos (Mc 1, 40-44; etc.), los ciegos del camino (Mt 9, 27-31; 20, 29-34), la gran pecadora (Lc 7, 36-50). Todos los relatos evangélicos de milagros intentan mostrar que Jesús no defrauda esta esperanza y que ostenta efectivamente tal poder. Es difícil dudar de que emanaban de Jesús fuerzas físicas de curación; ¿no ha interpretado él mismo su poder de expulsar los demonios como un signo de la irrupción del reino de Dios (Lc 11, 20; Mt 12, 28)? También es indudable que, precisamente en este terreno, la tradición ha sido impregnada o aumentada con relatos legendarios. Tal podría haber sido el caso, particularmente aunque no exclusivamente, de los «milagros sobre la naturaleza» en el sentido estricto[40]. La comparación de los textos que nos han

también como una pregunta que manifiesta asombro: «¿Debo ir y curarle?». Según se trate de un caso o de otro, el sentido de la respuesta del centurión cambia: o bien, como para disculparse de su atrevimiento: «Yo, el pagano, no soy digno de recibirte en mi casa», o bien a manera de confirmación: «Tienes razón, pero no es necesario (que vengas)».

40. Los milagros sobre la naturaleza son: a) la tempestad calmada (Mc 4, 35-41); b) la marcha sobre las aguas (Mc 6, 45, 52); c) la multiplicación de los panes para 5.000 (ó 4.000) personas en el desierto (Mc 6, 31-44); d) las resurrecciones de muertos (Mc 5, 21-43; Lc 7, 11-17; Jn 11, 1-44). Si

sido transmitidos, la formación de una tradición en el interior mismo de los cuatro evangelios, el estilo de los relatos y los numerosos paralelismos con la literatura de la antigüedad no cristiana nos imponen este juicio crítico. Por lo demás, no interesa demasiado querer establecer la historicidad de tal o cual relato en particular y es absurdo, aunque sea todavía algo corriente actualmente en círculos «cristianos» bastante extendidos, pensar que reconocer esta historicidad es una prueba de fe, y ponerla en duda, una falta de fe.

Sin embargo, es indiscutible que la fe exigida por Jesús y la única a la que él llama con este nombre, está ligada al poder y al milagro. Y esto, no en el sentido general de la omnipotencia de Dios, sino muy concretamente: tener la fe es contar confiadamente con el hecho de que el poder de Dios no se acaba cuando las posibilidades humanas se han agotado. Esta fe es siempre un acontecimiento que tiene lugar allí donde se encuentran el poder y la impotencia. Es exactamente lo contrario de la duda (Mc 11, 22-23). Por eso, en el relato del niño epiléptico, Jesús rechaza la palabra del padre, tan modesta y finalmente tan comprensible al tener en cuenta las experiencias anteriores: «Si es que puedes» y atribuye a la fe un poder sin límites: «Todo es posible para el que cree» (Mc 9, 22-23) [41]. ¿No es pedirle demasiado al que está implorando? ¿No es por lo mismo negarle la ayuda? De ninguna manera. La continuación del diálogo con el padre muestra cuál

se hace abstracción de los paralelos, bastante numerosos, en la literatura no bíblica, profana, habrá que estar atentos sobre todo a las analogías con los temas del antiguo testamento. Cf. para a) Sal 65, 8: «Tú, que acallas el estruendo de los mares, el estruendo de sus olas y el bullicio de los pueblos...»; para b) Job 9, 8: «El solo surcó las crestas de la mar» (cf. 38, 16); para c) la historia del maná en el desierto (Ex 16, 4.13-15; Sal 78, 24; 22, 27); para d) 1 Re 17, 17-24; 2 Re 4, 8.17-37. No es algo casual el que esos milagros sean a menudo interpretados en la tradición como acontecimientos transparentes más elocuentes que un episodio único y maravilloso. Esto se manifiesta sobre todo en el evangelio de Jn: la historia de la multiplicación de los panes en el desierto sirve de marco al anuncio del pan de vida que Jesús no solamente *da* sino que lo *es* él mismo (6, 1-15.26-58). Eso se ve también en la manera de Mt (8, 23-27) de comprender la historia de la tempestad calmada, o sea como el símbolo de una existencia en pos de Jesús (cf. p. 159). Al enriquecer la escena de la marcha sobre las aguas con la de Pedro a punto de hundirse (Mt 14, 28-31), Mt hace de ello un símbolo de la fe puesta a prueba. Los relatos de la pesca milagrosa (Lc 5, 1-11) y del milagro de Caná (Jn 2, 1-11) tienen también un sentido transparente desde el principio.

41. Ciertamente Jesús no habla aquí de su propia fe (así J. Schniewind, *Markus*). Es relevante el que el nuevo testamento no hable de ella más que muy pocas veces. Estas palabras indican más bien la importancia del padre debida a su falta de fe.

es la única expresión posible de tal fe: «Al instante, gritó el padre del muchacho: "¡Creo, ayuda a mi poca fe!"» (Mc 9, 24). «¡Creo!». Con esta primera palabra el hombre va más allá de sí mismo y dice más de lo que en realidad encuentra en sí mismo. «¡Ayuda a mi poca fe!». Con esta segunda palabra, habiéndose reconocido pobre de esta fe, él se confía, en esta misma palabra, al poder y a la asistencia de Jesús. Esta paradoja de fe y de incredulidad es lo que permite a la fe ser auténtica —como quiere mostrarlo el relato— y capaz de acoger el milagro de Dios. Donde Jesús no encuentra esta fe, no puede hacer ningún milagro (Mc 6, 1-6). Es cierto que esto no significa que la fe como tal es la energía que produce el milagro, aunque, en la mentalidad cristiana, la fe también es capaz de hacer milagros (Hech 2, 43; 5, 12; Mc 6, 7; 1 Cor 13, 2; 2 Cor 12, 12). Con todo, aquí se trata de la disponibilidad para acoger el milagro. Esta disponibilidad es hasta tal punto indispensable a la obra de Jesús, que él repite al que ha curado y salvado (los dos sentimientos están incluidos en la palabra «salvación»): «Tu fe te ha salvado» (Mt 9, 12; Mc 10, 52; Lc 17, 19).

La paradoja de la plegaria del padre: «Creo - ayuda a mi poca fe», no es, pues, la destrucción de la fe. El padre del chico epiléptico no es medio creyente, medio incrédulo. La verdadera fe es total por naturaleza. Por eso recibe ya, aunque no sea más grande que un grano de mostaza, la promesa por entero. Lucas interpreta esta parábola, significativamente, como una respuesta de Jesús a la petición de los discípulos: «Auméntanos la fe» (Lc 17, 5-6), petición comprensible a primera vista, y sin embargo, absurda. Ciertamente la fe, después de haber superado una primera tentación, todavía está a prueba. Los evangelios hablan de ello de diversas maneras. Satán procura destruir la fe (Lc 22, 31-32); las tribulaciones y las persecuciones, las preocupaciones de la vida, la trampa de las riquezas y las pasiones la acosan y la ahogan (Mc 4, 14-19). Llega un momento en el que, de golpe, ella ya no basta y parece demasiado débil. Jesús llama a eso «ser de poca fe». Algo muy distinto es «la fe [que es] como un grano de mostaza». La «poca fe» se manifiesta con ocasión de las preocupaciones (Mt 6, 11), del hambre (Mt 16, 8) y de los peligros de la tempestad (Mt 16, 8.26; 14, 31).

¿La fe tiene necesidad del milagro? Esta cuestión sólo se plantea abiertamente en el evangelio de Juan y la respuesta está clara. La fe que no es fe más que a causa del milagro no es una verdadera fe. Jesús se retira del pueblo que no cree más que a causa de las señales que él realiza (Jn 2, 23-25). Así, su primera respuesta al

funcionario real que le suplica la curación de su hijo es la siguiente: «Si no veis señales y prodigios, no creéis» (4, 48). En efecto, «dichosos los que crean aunque no vean» (20, 29). También la tradición sinóptica nos muestra que Jesús no quiere ser tomado por un taumaturgo; se aleja del pueblo, y a los que han sido curados les obliga a callarse (Mc 1, 35-38; 1, 44; etc.).

Pero, sobre todo, el negarse a dar a los fariseos la «señal» que ellos le exigen (Mc 8, 11-12, etc.), manifiesta que Jesús no quiere hacer del milagro la prueba de la acción y de la omnipotencia divinas, como si se le pudiera exigir antes de creer. Tal exigencia es un desafío a Dios; con este desafío se destruyen en su raíz la confianza y la obediencia.

La historia de la tentación de Jesús (Mt 4, 1-11) lo dice ya. Atormentado por el hambre y encontrándose sin recursos en el desierto, Jesús opone a la primera tentación su confianza en el poder milagroso de Dios y rechaza, porque se confía a ese poder, realizar él mismo un milagro. Toma del Deuteronomio su réplica a Satán: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4, 4 = Dt 8, 3). Nada hace pensar que esta frase podría tener otra significación que la del texto original en el que se trata del milagro del maná, ocurrido después de que el pueblo hubiera andado errante por el desierto durante cuarenta años [42]. Entonces, el diablo, colocándose en el punto de vista que Jesús acaba de tomar, le ataca a partir de la confianza que Jesús pone en Dios y le instiga a contar con un milagro, sirviéndose del mismo pasaje de la Escritura: «A sus ángeles te encomendará, y te llevarán en sus manos, para que no tropiece tu pie en piedra alguna» (Mt 4, 6; Sal 91, 11-12). Pero Jesús le rechaza de nuevo con otra palabra bíblica: «No tentarás al Señor tu Dios» (Mt 4, 7 = Dt 6, 16) [43]. Reclamar un milagro es provocar a Dios.

Confianza y obediencia son, pues, para Jesús elementos constituyentes de la auténtica oración. Prohibe la charlatanería de los paganos que «se imaginan que por su palabrería van a ser escuchados» (Mt 6, 7). Mascullada, la oración significa igualmente presunción y ansiedad. Pretende cansar a Dios *(fatigare deos)* [44], movida por la ansiedad de informarle sobre la calamidad del

42. No es posible interpretar sin más esta palabra en el sentido joaneo (4, 34) de «alimento divino».

43. Señalemos que todas las palabras de la Escritura aquí citadas provienen del contexto del primer mandamiento (Dt 6, 4 ss).

44. Horacio, *Carm.* I, 2.

que implora: «No hagáis, pues, como ellos, porque vuestro padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo» (Mt 6, 8). Es importante ver que con estas palabras Jesús *pone los cimientos* de la oración y de ninguna manera la declara inútil. Del mismo principio de la bondad infinita y de la providencia divina, la piedad estoica ha sacado la consecuencia inversa: la oración de petición es vana y no tiene valor porque está en contradicción con la omnipotencia y la omniscencia de Dios [45].

Pero, para Jesús, la oración de petición es un derecho de los hijos de Dios. La noción de la omnipotencia de Dios no significa, pues, que el hombre tenga que elevarse, en la contemplación, hasta las alturas en las que Dios habita. Al contrario, el hombre se queda en los límites de su estado de indigencia; más aún, se le concede la libertad de no tener que superar en la oración la realidad de su propia existencia, presentando así una falsa imagen de su propia justicia. El hombre tiene, pues, la libertad de rezar. Jesús le promete explícitamente que su oración será escuchada: «Llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe; el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá» (Mt 7, 7-8; Lc 11, 9-10). Señalemos que las mismas palabras se encuentran en el mandamiento de rezar y en la promesa de que la oración será escuchada; la orden de rezar y el estímulo de la oración van, pues, unidos. En este sentido se podría decir, a partir de una interpretación un poco atrevida de la parábola del amigo inoportuno (Lc 11, 5-8), que en la palabra de Jesús Dios mismo juega el *rol* de quien pide con insistencia y no se deja desalentar por el hombre que quiere que le dejen tranquilo en su casa bien cerrada. Así es como si las exhortaciones llamaran una y otra vez a una puerta que debe abrirse de par en par.

Esto está lleno de enseñanzas para nosotros hoy porque Jesús ve la situación del que ora de una manera muy distinta de como la vemos nosotros, con nuestra sensibilidad actual. Para el hombre moderno, la oración sería asunto de quien no busca nada más porque ya ha encontrado, del que ya no tiene que estar llamando a la puerta desde fuera, sino que ya ha penetrado en una existencia en la que hay un vaivén ininterrumpido entre Dios y el que reza y entre éste y Dios. Pero, para Jesús, no es así la situación del hombre al rezar. Y Pablo, hablando de la oración del cristiano que se encuentra bajo la acción del Espíritu, escribe: «Nosotros no sabemos pedir como conviene...» (Rom 8, 26). Así, pues, el que reza no se encuentra en una esfera de santidad, sino en la

45. Textos para probarlo en F. Heiler, *Das Gebet*, [5]1923, 211.

realidad desnuda, en el ambiente profano de su existencia y de su medio vital.

Por eso la parábola del amigo inoportuno se narra con una frescura que está desprovista de toda atmósfera sagrada: «Os aseguro, que si no se levanta a dárselos porque es su amigo, al menos se levantará por su inoportunidad y le dará cuanto necesite» (Lc 11, 8). Lo mismo se expresa en la parábola semejante de la viuda que pide justicia y en la que el juez cede finalmente, temiendo que la mujer se tome la justicia por su cuenta (Lc 18, 1-5). Las dos parábolas dicen en sustancia: si las cosas son así en la tierra, si el hombre al que se le molesta durante la noche, cede, lo mismo que el magistrado inicuo, ¿acaso, con mayor razón, Dios no escuchará las plegarias? Por su respuesta afirmativa, las dos parábolas son un estímulo y una invitación a rezar infatigablemente[46]. Parece que las dos parábolas contradicen la crítica que hace Jesús del palabrerío de los paganos (Mt 6, 7), pero en realidad son una llamada a una confianza inconfundible.

Como en todas las demás parábolas (ver p. 72), el oyente se ve aquí confrontado con la realidad profana de su vida, allí donde él está, y se le obliga a responder a la pregunta: «¿Quién de vosotros?». El que es así interpelado se ve colocado en el lugar de Dios, allí donde está Dios mismo, según la parábola[47]. Ese es también el sentido de las palabras transmitidas por Mateo y Lucas en el mismo contexto, tratando del padre que no daría a su hijo una piedra en lugar de un pan, una serpiente en lugar de un pescado, un escorpión en lugar de un huevo (Mt 7, 9-11; Lc 11, 11-13).

Jesús habla, pues, de la oración de una manera «profana», barrriendo las brumas de los pensamientos «píos» que la han envuelto siempre: la mística la entiende como un ejercicio de purificación y de absorción; la piedad estoica le atribuye como única función el alabar la providencia de Dios y el pensamiento judío ve en ella un ejercicio de piedad. Ahora bien, la paternidad de Dios ha de ser tomada al pie de la letra. Por eso no se hablará nunca de Dios demasiado humanamente, si se quiere evitar el alejarle en una santidad brumosa y hacer de él un fantasma. También las palabras de Jesús sobre la oración son un anuncio de que Dios está cerca.

46. No es necesario discutir eso como lo hace J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Salamanca 1971.

47. Cf. H. Greeven, *Wer unter euch...?*, en *Wort und Dienst*, 1948.

Es cierto que hay que acordarse siempre de que este Dios cercano no deja de ser el Dios santo, el Padre *celestial*, el juez que ha de venir. Su paternidad, su proximidad *es* más bien la prueba de su majestad. ¿Es necesario añadir que la invitación de Jesús a una oración *impudente* no significa que hay que orar *sin pudor?* Ejemplos de petición sin pudor, los encontramos en la predicación de Jesús. La petición del hijo prodigo: «Padre, dame la parte de los bienes que me corresponde» es una de ellas. Lo mismo, la expresión presuntuosa «Dios debe», en la boca de los creyentes que, seguros de la elección divina, se apoyan en su descendencia de Abrahán o en sus propias obras (Lc 18, 9-11); o el «Señor, Señor» de los creyentes que, ante el juez del universo, se glorían de las cosas que ellos han realizado (Mt 7, 21-23). Ninguna señal exterior permite distinguir la plegaria «impudente» de la plegaria «sin pudor». Y no puede haber tal distinción porque la diferencia está en el que ora ante Dios.

Al examinar las palabras de Jesús sobre la oración, puede resultar extraño que nunca aparezca en ellas la cuestión, tan a menudo planteada, de la oración no escuchada. Pero ¿es que hay una respuesta? En tal caso, es cierto que esta pregunta no puede hacerse antes de comenzar a rezar, como lo hace habitualmente el pensamiento moderno. Si la cuestión se plantea en el momento en el que quien reza ha escuchado verdaderamente la llamada a la oración, se dará cuenta de que el fracaso, en lugar de llevarle al silencio, le incita a rezar todavía más, a condición de que subordine su oración a la que formula Jesús en Getsemaní: «Hágase tu voluntad» (Mc 14, 36), la misma que él enseña a sus discípulos en el Padrenuestro: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6, 10). Esta petición no es nunca ineficaz y está implicada en toda oración de la que habla Jesús.

Es cierto que se puede considerar el Padre nuestro, que también ha sido enseñado a los discípulos, como una síntesis de todo lo que Jesús dice sobre la oración. Pero más que eso, más que un discurso *sobre* la oración o una invitación *a* rezar, él mismo es una oración. Aparece dos veces en los evangelios, en una forma larga y en una forma más breve, lo que muestra que la comunidad se preocupaba muy poco de conservar, como los archivos, incluso esas palabras de Jesús (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4) [48]. Según el texto de Mateo, las tres primeras peticiones conciernen a las cosas de Dios («tu...») y las cuatro últimas se refieren a no-

48. Eso es igualmente válido para las palabras de la institución de la cena.

sotros («nosotros...», «nuestras ofensas...» etc.). En la mayoría de estas palabras se pueden encontrar paralelismos con el tesoro de las plegarias judías, sobre todo con las *Dieciocho bendiciones* (ver p. 38). Se reconoce también, en la retroversión al arameo, una forma rimada que resulta de la repetición de las mismas finales —«tu» (las tres primeras peticiones) y «nosotros, nuestros, nuestras» (cuarta y séptima peticiones)—; esta forma de estilo poético es frecuente en las plegarias del judaísmo tardío [49]. Sin embargo, también aquí, es profunda la diferencia. Al contrario de las plegarias judías, la primera característica del Padrenuestro es su gran sencillez, su sobriedad, la ausencia de invocaciones ampulosas y de alabanzas pomposas. Más aún, lo significativo es, sobre todo, el orden diferente de las peticiones. El centro de la plegaria de las *Dieciocho bendiciones* está compuesto por doce peticiones, acompañadas de alabanzas, acciones de gracias y bendiciones; se refieren a la vida actual del pueblo judío en el mundo, y sólo después vienen las peticiones, concretísimas, para el porvenir: la restauración de la soberanía política del pueblo y el final del dominio extranjero, la vuelta de los que están dispersos y el envío de un mesías nacional. La plegaria de Jesús comienza con peticiones escatológicas y no contiene ninguna referencia a esperanzas nacionales ni ninguna imaginería apocalíptica. Se pide, en una triple versión de la misma idea, que el nombre de Dios sea santificado, que su reino venga y que se cumpla su voluntad. Estas tres primeras peticiones se refieren a la manifestación de Dios y a su soberanía, mientras que las siguientes imploran la liberación de las miserias que pesan hoy sobre el creyente o que le amenazan: necesidades corporales [50], faltas, tentaciones y finalmente la potencia del mal. También aquí es significativo que el hombre que reza se encuentra abandonado pura y simplemente en la esfera limitada de su finitud. Cada uno está ante Dios con sus necesidades propias y con los peligros que le amenazan en medio del mundo, y sin embargo, así es precisamente como todos los que rezan se encuentran unidos en una comunidad fundada únicamente en el «Padrenuestro» [51]. Así, esta oración es una *summa laudis divinae* (Bengel), la sustancia de toda ala-

49. Cf. para lo que sigue, K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950. Entre las publicaciones más antiguas, G. Dalman, *Worte Jesu*, 283 ss.

50. La muy discutida expresión de *epiousios* en la cuarta petición debe ser entendida más bien como indicación de una ración modesta y suficiente, en el sentido de la traducción de Lutero: nuestro pan cotidiano (*unser täglich Brot)*

51. Cf. E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser*, Göttingen 1946, 40.

banza de Dios, al mismo tiempo que sigue siendo la oración de los «peregrinos y combatientes» que no han conseguido todavía su objetivo [52].

7. *La recompensa de Dios*

Jesús promete la recompensa del reino de los cielos a los que hacen la voluntad de Dios. Ridiculiza a los hipócritas que dan el espectáculo de sus obras pías, tocan la trompeta cuando dan limosna, recitan en las horas previstas sus oraciones en los lugares más visibles en las sinagogas o en las encrucijadas de los caminos, y cuando ayunan, ponen cara de pena para que lo vean los demás: «Ya han recibido su recompensa». «Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos; de lo contrario no tendréis recompensa de vuestro Padre celestial» (Mt 6, 1-18). «Amontonad más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben. Porque donde está tu tesoro, allí está también tu corazón» (Mt 6, 20-21). Esta idea de la recompensa está muy marcada y parece algo evidente en una gran número de palabras y de parábolas de los evangelios [53]. No es algo propio del mensaje de Jesús. Desde mucho tiempo atrás en el antiguo testamento y más aún en el judaísmo tardío, la idea de recompensa jugaba un papel determinante. Toda falta implica un castigo y toda buena acción una recompensa. Jesús y el cristianismo primitivo no han abandonado esta idea porque expresa de manera sencilla y evidente ideas fundamentales que están siempre presentes en el mensaje de Jesús. Es algo que concierne a la postura del hombre ante Dios.

Dios es el señor y el hombre es su siervo. En sentido estricto, la relación que une al hombre siervo a Dios excluye la idea de recompensa, o por lo menos la limita mucho. Porque el siervo es el esclavo: es propiedad de su señor y le pertenece en cuerpo y alma: por lo tanto no puede tener pretensiones de recompensa. De ahí la palabra: «De igual modo vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: Somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer» (Lc 17, 10) [54]. El se-

52. J. A. Bengel, *Gnomon*, sobre Mt 6, 13.
53. Cf. G. Bornkamm, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, en *Studien zu Antike und Urchristentum* (*Ges. Aufs.* II), München 1959, 69 ss.
54. Cf. J. Jeremias, *o. c.*

ñor tiene derecho a esperarlo todo de su siervo. Por eso, «servir a dos señores» (Mt 6, 24) es algo absurdo. El señor puede confiar a su siervo su fortuna y sus bienes, según le parece (Mt 25, 14-30); también, cuando quiera, se los puede retirar (Mt 18, 23-35; Lc 16, 1-7). En cuanto al esclavo, el campo en el que trabaja no es suyo, los bienes que le han sido confiados no le pertenecen y el servicio que está obligado a hacer no depende de su propia voluntad. Por eso se le exige que sea fiel a la voluntad, a veces sorprendente, de su superior y señor (en el nuevo testamento no le es posible al hombre la «fidelidad a sí mismo» sino que está reservada a Dios; cf. 2 Tim 2, 13). En un sentido estricto, la idea de recompensa no puede ser un elemento integrante de la relación dueño-esclavo, porque este último no tiene nada propio, sino que él mismo es propiedad de su señor.

Muy distinta es la posición jurídica de los «obreros» que, como lo muestran las palabras de Jesús, son contratados ocasionalmente por un cultivador o por un viñador, para el tiempo de la recolección. Se ponen de acuerdo con el dueño sobre la base de un contrato en regla, para un tiempo limitado, según las condiciones de trabajo y de retribución fijadas de antemano, para ser despedidos después de pagarles el sueldo convenido (Mt 20, 1-15). Tienen derecho a exigir, pero entre el amo y ellos no hay las relaciones personales de confianza que une al dueño y al esclavo. El amo no tiene relaciones directas con los obreros, sino que todo se hace por medio de sus siervos (Mt 20, 8; 21, 33-41). Sólo éstos le pertenecen verdaderamente y experimentan su severidad o su bondad (Lc 12, 35-48; Mt 18, 23-35; 25, 14-30), lo mismo que ellos sienten en su propio cuerpo las ofensas que se le hacen a su dueño (Mt 21, 33-41; 22, 1-14).

Esto explica el que, casi siempre, sea el concepto de siervo el que se emplea para hablar de los mensajeros de Dios, mientras que la palabra «obrero» es utilizada pocas veces y ocasionalmente, y sólo desde el punto de vista del trabajo que hay que realizar (Mt 9, 38). El salario que, en las palabras de Jesús, es, sin embargo, prometido también a los siervos, adquiere con ello una luz nueva. Pierde su carácter de paga debida y se convierte en una recompensa particular que premia al siervo fiel con una confianza más grande todavía *(praemium*, y no *pretium)*. Eso es lo que muestran las parábolas del siervo que espera a su amo (Lc 12, 35-38) y la de los talentos (Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27): «Te pondré al frente de lo mucho; entra en el gozo de tu señor». Así al siervo no se le paga para despedirle después, sino que se le acoge en una comunión estrecha y durable con su señor.

Hay un segundo tema fundamental que expresa la idea de recompensa, y es la espera del juicio divino. Con sus decisiones, sus pensamientos y todos sus actos, el hombre va hacia la decisión eterna de Dios. Ante Dios, lo que para el hombre es como algo ya pasado, lo que él considera como bien terminado, está presente para la eternidad, incluso el gesto más insignificante, como el vaso de agua que se le da al más pequeño (Mt 10, 42), o toda palabra inútil que se ha pronunciado (Mt 12, 36). Esta espera confiere a todo acto y a toda omisión una importancia de vida y muerte. Sólo la sentencia de Dios que viene es lo que decide sobre el ser y el obrar del hombre. ¿Cómo se puede hablar entonces del valor de un hecho por sí mismo? Esa es la verdadera realidad hacia la que está orientada la vida del hombre, aunque no lo sepa, aunque no lo admita. Desde el punto de vista de esta realidad eterna, la vida terrestre del rico con Lázaro a su puerta aparece como algo nulo y lamentable, y el sufrimiento del pobre, como algo pasajero y de poco peso (Lc 16, 19-31). Son miserables los bienes del cultivador insensato que hace ensanchar sus graneros en vistas a la abundante cosecha y, satisfecho, cree haber hecho provisiones para muchos años y olvida que la muerte le amenaza (Lc 12, 16-21), mientras que no tienen importancia los peligros de muerte a los que están expuestos los discípulos, víctimas aquí abajo de los perseguidores, pero salvados de aquel que puede destruir el cuerpo y el alma en la gehenna (Mt 10, 28). Así la idea de recompensa es un componente inalienable de la espera del juicio. Pone a cada hombre individualmente ante el juez celeste y expresa la dependencia absoluta de su ser terrestre y temporal con respecto a la decisión eterna de Dios.

En la idea de recompensa hay un tercer motivo, claramente expresado, y es el de la debilidad de la criatura ante el creador. Se trata, sin duda, de una variante de los dos primeros aspectos de los que hemos hablado. Si hay promesa y espera de la recompensa divina, es que el hombre, que no se ha dado la vida a sí mismo y que no puede añadir un codo a la medida de su existencia (Mt 6, 27), ve así que se le recuerda sin cesar que el creador y padre le da lo que él necesita y no le niega la realización plena de su ser. Todo eso está claramente expuesto en las palabras de Jesús que tratan de la recompensa de Dios.

La idea misma de recompensa le ha venido a Jesús, sin duda ninguna, de la tradición judía del antiguo testamento. Pero en seguida se ve que él la entiende de una manera muy distinta. Ante todo, en el judaísmo tardío esta idea se ha cargado y endu-

recido con una dogmática de la retribución que pretende aclarar los enigmas de la historia y de la vida personal. ¿Cómo es que el justo debe sufrir, mientras que el impío prospera? tal es la pregunta que aparece infatigablemente desde los salmos. Con todo, la desgracia y el sufrimiento son un castigo de Dios en relación con el pecado del hombre. Ya el libro de Job muestra que los cálculos fallan (cf. Sal 73). El dogma judío enseña que sólo el más allá aportará una compensación. Por eso el justo debe, aquí abajo, soportar pacientemente los sufrimientos infligidos por Dios, sabiendo que así el castigo será menor en el más allá y que, por sus buenas obras, acumula un tesoro para el otro mundo en el que espera el gozo sin inquietud de la felicidad eterna. La enseñanza de Jesús separa claramente la idea de recompensa del contexto malsano de la dogmática judía. Según la predicación de Jesús, no encuentra su origen y su puesto en las reflexiones sobre la justicia de Dios en la historia (lo mismo que el angustioso problema de la «teodicea» le es completamente extraño), ni en las reflexiones sobre los méritos de quien es fiel a la ley y sobre la recompensa en el más allá. Más bien, la idea de recompensa está enteramente integrada al mensaje sobre el reino de Dios que viene y que ya irrumpe. Sí, el reino de Dios es ahora el «tesoro celeste» por el que hay que abandonar todo lo que nos apega a la tierra. Por eso, en la predicación de Jesús, la recompensa es sustancialmente la certeza última a la que llega el salmista aunque sea a través del atormentador problema de la teodicea. «Tú eres la roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre» (Sal 73, 26). Así se descarta todo intento de materializar la idea de recompensa. La recompensa prometida a los que escuchan la llamada de Dios y obedecen a su voluntad es que Dios estará con ellos: él hará que los perseguidos participen en el júbilo del mundo que viene (Mt 5, 12); él acogerá en su alegría a los siervos vigilantes (Mt 25, 14-30). Esa es la retribución que pueden esperar los discípulos. Pablo lo ha llamado más tarde la «recompensa de la gracia», por oposición a todo «salario debido» que el hombre puede exigir (Rom 4, 4); ha recogido así en su sentido propio la idea de Jesús sobre la recompensa.

Al contrario del pensamiento vulgar que, desde Kant en este terreno y con razón, choca al hombre moderno desde el punto de vista moral y desde el punto de vista religioso porque hace de la recompensa el motivo del acto moral y la pone siempre en correlación con el mérito del hombre, Jesús suprime totalmente esta interdependencia. Un eudemonismo elemental hace que el juicio sobre el bien y el mal dependa de las consecuencias de nuestros

actos. En la predicación de Jesús, por el contrario, recompensa y castigo no determinan nunca el contenido de la exigencia moral. El criterio del bien y del mal está en la voluntad de Dios y no en las consecuencias de nuestros actos. La idolatría del dinero no es mala porque corrompe al hombre sino porque le hace esclavo y le aleja de Dios, llevándole así al infierno.

Jesús ha mostrado sin lugar a dudas, sobre todo en el sermón de la montaña, el abuso de la idea de recompensa en toda acción, empezando por las relaciones entre los hombres: «Amad a vuestros enemigos; haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio; y vuestra recompensa será grande y seréis hijos del Altísimo» (Lc 6, 35). Aquí se distinguen el verdadero y el falso amor. Este último se reduce a un cálculo y hace especulaciones sobre el amor que recibirá uno mismo. El amor auténtico es liberación del propio yo y se desarrolla sirviendo a los demás, tan totalmente que ni siquiera conoce la idea de recompensa. No sólo no busca la admiración y la aprobación, sino que está oculto hasta para el que ama. Este último no puede enorgullecerse nunca de sus propios actos: «Cuando hagas limosnas, que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha; así tu limosna quedará en secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará» (Mt 6, 3). Con mayor razón, la recompensa que se espera de Dios no puede ser el motivo de una auténtica obediencia a la ley del amor. Recordemos una vez más la descripción del juicio final (Mt 25, 31-46), en el que los «benditos» de Dios, asombrados del veredicto del juez supremo, responden casi acusándose a ellos mismos, como si quisieran decir: «¡Tú te engañas! Nosotros no te hemos reconocido de ninguna manera, ni hemos pensado en ti; no hemos visto más que a ese pobre hombre y nuestra acción no merece ser mencionada aquí en la hora del juicio». Los condenados, por su parte, tienden a disculparse en los mismos términos: «Si hubiéramos sabido de qué se trataba en nuestros encuentros cotidianos, de ninguna manera habríamos faltado». Unos son recompensados precisamente porque no han amado en vistas a una recompensa; los otros son rechazados porque no se han decidido a amar sin la perspectiva de una recompensa o de un castigo.

La noción de un mérito adquirido con las buenas obras y de un derecho del hombre ante Dios es cuestionada y eliminada limpiamente con la parábola de los obreros de la viña (Mt 20, 1-16). Hay que señalar con qué cuidado se narra el contrato de los obreros en el mercado en las distintas horas de la jornada, completamente de acuerdo con el derecho y el orden habitual de las cosas, así como la mención de un contrato especificando

claramente el trabajo por hacer, su duración y su sueldo. Pero eso no es más que telón de fondo destinado a poner de relieve la asombrosa conclusión de la parábola: al final, el amo da a todos el mismo sueldo, poniendo al mismo nivel a los que han sido contratados al final y a los que han soportado el calor de toda la jornada. Comportamiento que hace saltar todas las fronteras de la justicia y del orden burgueses. La idea de una proporción de los sueldos, presentada al principio con tanto cuidado, es completamente descartada en el final del relato, y los obreros de la primera hora no pueden más que manifestar su asombro y su protesta. La parábola pretende proclamar así la soberanía de Dios que aparece en su bondad, frente a todas las nociones humanas de servicio y de sueldo, de derecho y de equidad: «Quiero dar a este último lo mismo que a ti: ¿es que no puedo hacer con lo mío lo que quiera? ¿O vas a tener envidia porque yo soy bueno?» (Mt 20, 14-15). He aquí, pues, lo que significa el reino de Dios (20, 1): la misericordia de Dios no tiene límites. Aquí se revela el corazón de Dios. Pero también el corazón del hombre, justamente del hombre que piensa en términos «jurídicos» y que no puede alegrarse de la gracia de Dios —lo mismo que el hijo mayor en la parábola del hijo pródigo no sabe más que murmurar contra la bondad con la que es acogido el hijo que vuelve a la casa (Lc 15, 28-32; ver p. 90).

Así la idea de recompensa adquiere un sentido radicalmente nuevo. Libre de la noción de mérito y de derecho por parte del hombre, se convierte en la expresión de la justicia y de la gracia divinas: ahí se encuentra el único recurso del hombre, llamado desde ahora al compromiso y a la fidelidad.

6

SER DISCÍPULO *

Los evangelios dan una impresión muy clara del potente movimiento suscitado por Jesús en el pueblo, sobre todo en la época de su actividad en Galilea. Repiten muchas veces que la multitud marcha tras él, le estrecha, hasta tal punto que a Jesús le resulta difícil separarse de ella; le escucha con gran avidez, se asombra de la «autoridad» de su enseñanza, busca para sus enfermos la fuerza de curación que brota de él y exalta sus milagros. Este es el escenario en el que los evangelios nos presentan numerosas escenas de la historia de Jesús. Pero esta multitud no constituye el grupo de sus discípulos; ir en pos de alguien no es todavía «seguirle».

En el judaísmo existe también un estrecho vínculo entre maestros y discípulos [1]. Un rabí célebre se ve rodeado de alumnos a los que inicia a comprender la Torá, que le acompañan y que están obligados a hacerle servicios. Como los conceptos de rabí, maestro, profesor, los conceptos neotestamentarios de «discípulo» (que significa «alumno») y de «seguir» pertenecen al vocabulario judaico. Así se oye hablar a veces de los «discípulos» de los fariseos (Mt 22, 16). Pero los vínculos que unen a los discípulos de Jesús con su maestro están en correspondencia con el carácter particular de *este* rabí (ver p. 59 s y 101 ss). No son discípulos de Jesús por su propia iniciativa sino por la «llamada» de Jesús. En ningún sitio vemos que él les enseñe la ley como los maestros judíos. Pero, ante todo, su condición de discípulos no es un estado transitorio que se termina cuando ellos, a su vez,

* Para todo este capítulo, ver D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Salamanca 1968; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich 1955.

1. Cf. G. Kittel, ἀκολουθεῖν, en ThWNT I, 210 ss; K. H. Rengsorf, μαθητής, en *id.* IV, 417 ss.

son maestros. Queda claro de una vez para siempre que «el discípulo no está por encima de su maestro, ni el siervo por encima de su amo. Ya le basta al discípulo ser como su maestro, y al siervo como su amo» (Mt 10, 24-25). La expresión «como su maestro - como su amo» no significa promoción del discípulo al rango del maestro, sino estar dispuesto a sufrir, como honor supremo, los mismos ultrajes que el señor y maestro. Teniendo en cuenta esta distancia nunca superada, la iglesia de Mateo tomó más tarde como regla la palabra de Jesús: «Vosotros no os dejéis llamar "rabí", porque uno solo es vuestro maestro; y vosotros sois todos hermanos» (Mt 23, 8); se separaba así claramente de la jerarquía de cargos y honores que existía en la sinagoga. El evangelio de Juan ha expresado de manera clara y exhaustiva, en el lenguaje que le es propio, el sentido dado a la condición de discípulo: «Si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 31-32).

Más estrecha que la precedente es la analogía histórica entre los discípulos de Jesús y los de Juan Bautista, de los que se trata a menudo en los evangelios (Mc 2, 18; Mt 11, 2; Lc 11, 1; Jn 1, 35). También aquí la utilización del término «discípulo» recuerda que el movimiento suscitado por Juan Bautista, lo mismo que el suscitado por Jesús, ha nacido en el cuadro del judaísmo y no puede ser considerado como la fundación personal de una comunidad religiosa que se hubiera separado de él. Sin embargo, los discípulos de Juan no son los «alumnos» de una escuela, sino los adeptos al movimiento creado por él. Jesús mismo había formado parte de ese movimiento y algunos miembros de ese grupo se fueron luego con él (Jn 1, 35-51; cf. Hech 19, 1-7). Pero los rasgos propios del grupo de los discípulos de Jesús no aparecen tampoco exactamente en el círculo de los discípulos de Juan.

Los evangelios afirman con mucha claridad que el hecho de ser discípulo depende de la decisión soberana de Jesús y no de la libre elección de quien se siente particularmente atraído por él. Esto se manifiesta en todos los relatos de vocación (Mc 1, 16-20; 2, 14; Lc 5, 1-11; Jn 1, 35-51). En el lago de Genesaret Jesús llama a los hermanos Simón y Andrés y a los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, que abandonan barca, redes, padre y jornaleros, y le siguen [2]. A juzgar por la manera como los evangelios narran

2. Lc 5, 1-11 entremezcla la vocación de Pedro y la tradición de la pesca milagrosa, quizás elaborada a partir de la palabra sobre los pescadores de hombres. Hay que entender esta gran redada como una prefiguración simbólica del futuro: Cf. Bultmann, *Geschichte d. syn. Trad.*, 232.

este acontecimiento, aparece claramente que quieren mostrar con un ejemplo lo que significa la llamada a formar parte del grupo de Jesús [3]. Se abstienen de individualizar su relato parándose, como habría hecho cualquier historiador, a describir la historia antecedente y la preparación psicológica de los que son así llamados, y no manifiestan mayor interés por su heroica decisión. Lo esencial es el maestro que llama. Su palabra resuena: «¡Venid conmigo!» (Mc 1, 17), determinando una estrecha comunión de vida entre él y los que son llamados. Así es también la llamada de Leví (Mc 2, 14): todo depende de la palabra soberana de Jesús. Ahora bien, Leví es un publicano; la llamada de Jesús significa que han sido destruidas las barreras que separaban a puros e impuros; es un hecho de la gracia [4].

Aunque estos relatos no deben ser tomados como una crónica, puesto que quieren mostrar con ejemplos lo que significa ser discípulo, tienen algo de especial que no se repite nunca. Jesús llama, invita, escoge en medio del pueblo, incluso entre sus adeptos, a algunos hombres a los que él les pide que le sigan. El círculo de los discípulos no está en modo alguno limitado a los doce. El concepto de «discípulo» sólo ha sido limitado mucho más tarde con el desarrollo de la tradición. Originalmente tenía una aplicación mucho más amplia. Pero no designa a todos los que oyen la palabra de Jesús, son atraídos o curados por él, o van en pos de él con la multitud. La cualidad de discípulo implica una decisión: decisión de Jesús concerniente a tal hombre, pero también decisión de éste con respecto a Jesús. Consiste muy concretamente en la voluntad deliberada de abandonar todas las cosas y, lo primero, literalmente, de seguir a Jesús de un lugar a otro, aceptando la pobreza de los que están desplazándose continuamente.

Conviene considerar oportunamente las exigencias que lleva consigo el hecho de seguir a Jesús. El hombre que quiera seguirle debe saber esto: «Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nido; pero el hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20). En el mismo sentido, una doble parábola pone en guardia a los que estarían dispuestos a seguir a Jesús sin haber reflexionado suficientemente:

3. Cf. A. Achlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, 118 s, 302; R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 26 s.
4. Cf. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 9.

Porque ¿quién de vosotros, queriendo edificar una torre [5], no se sienta primero a calcular los gastos, y ver si tiene para acabarla? No sea que, habiendo puesto los cimientos y no pudiendo terminar, todos los que lo vean se pongan a burlarse de él, diciendo: «Este comenzó a edificar y no pudo terminar». O ¿qué rey, que sale a enfrentarse con otro rey, no se sienta antes y deliberan si con diez mil puede salir al paso del que viene contra él con veinte mil? Y si no, cuando está todavía lejos, envía una embajada para pedir condiciones de paz. Pues, de igual manera, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser discípulo mío (Lc 14, 28-33).

Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío. El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío (Lc 14, 26-27).

No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada (Mt 10, 34; cf. Lc 12, 49).

Todas esas palabras son tajantes y lo exigen absolutamente todo [6]. Al que quiere seguirle, pero querría ir antes a enterrar a su padre, se le da esta respuesta: «¡Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos!». A otro que quería ir antes a despedirse de los de su casa, él le dice: «Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios» (Lc 9, 59-62).

Jesús no pide eso a todos. A otros les deja en medio de su vida, sin separarles de su pueblo, de su oficio o de su familia [7]. No se les reprende por ello como si fueran indecisos o incapaces, ni se les excluye del reino de Dios. La comunidad de los discípulos no se agrupa jamás en un círculo cerrado que se distinguiría radicalmente de los demás. Contra tal tendencia parece que se afirma la palabra: «El que no está contra nosotros, está con nosotros» (Mc 9, 40) [8]. No obstante, en ningún pasaje de los evangelios se manifiesta la intención de considerar sin más como discípulos a los publicanos y a los pecadores, o a los que se han be-

5. πύργος puede significar la torre o los comunes. Lc 14, 28 quizá evoca estos últimos: cf. W. Bauer, *Wörterbuch*, 1330.

6. La misteriosa palabra de Mt 19, 12 parece referirse a aquellos que por amor del reino de Dios renuncian igualmente al matrimonio: cf. H. von Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum*, Tübingen 1949, 27 ss.

7. Cf. M. Dibelius, *Jesus*, 47 ss.

8. Mc 9, 40 está en desacuerdo con la versión Q de este texto (Mt 12, 30). Lc transmite las dos formas de la sentencia (Lc 9, 50; 11, 23). Si la versión negativa («El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge conmigo desparrama») reclama una opción incondicional por Jesús, la versión positiva se opone a la actitud de los discípulos que, considerando como un privilegio el formar parte del grupo que sigue a Jesús, querrían erigirse en jueces.

neficiado del poder curativo de Jesús, aunque también ellos sean en su medio ambiente testigos de Jesús y Jesús entre en sus casas (Mc 14, 3-9).

Todo eso indica que los discípulos constituían un grupo restringido, distinto de los adeptos de Jesús en el sentido amplio de la palabra. Lo que Jesús espera de ellos no es algo diferente de lo que pide a todos en su llamada a la conversión con vistas al reino inminente de Dios. Dejarlo todo y aceptar la invitación (Lc 14, 16-24), venderlo todo por la única perla preciosa (Mt 13, 45-46): esta exigencia vale para todos. Está presente en la llamada a seguirle que Jesús dirige a los discípulos, pero a menudo es difícil decidir si tal o cual palabra se dirige a todo el mundo o a los discípulos en particular. Incluso nos podemos preguntar si del evangelio de Mateo hay que retener el contexto que dispone lo que Jesús dice en general sobre las ataduras de la riqueza y la invitación hecha al joven rico: «Yo os aseguro que un rico difícilmente entrará en el reino de los cielos. Os lo repito, es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de los cielos» (Mt 19, 24).

No hay ninguna razón para comprender esto como si las exigencias dirigidas a los discípulos fueran una ética para la élite, un ideal de ascesis del que Jesús no considera capaz más que a un pequeño número. Tanto más que él no rechaza las realidades terrestres como tales: oficio y propiedad, sexualidad, matrimonio y familia [9]. La llamada lanzada por Jesús no se justifica más que en función del reino de Dios. Este impone a los discípulos una tarea y un destino particulares, pero también les gratifica con una promesa especial. Ante esta tarea y esta promesa retrocede el joven rico que, en el relato de Marcos (10, 17-22), pregunta a Jesús sobre el camino que lleva a la vida eterna. La respuesta de Jesús le remite a los mandamientos de Dios. Nada permite sospechar que tal respuesta no sea clara y exhaustiva. Pero como el rico no queda satisfecho y afirma que ha practicado todo eso desde su juventud, sólo entonces Jesús le da la segunda respuesta: «Sólo una cosa te falta: vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme». La «única cosa» que pide la palabra de Jesús no es propuesta, naturalmente, como un mandamiento más. Como tampoco habría que pensar inmediatamente que Jesús quería suscitar en el rico un sentimiento de vergüenza, haciéndole caer en la cuenta de que su obediencia con respecto, por ejemplo, al primer mandamiento era

9. Cf. el estudio de H. v. Campenhausen, Die Askese, 1949.

quizás insuficiente. ¡No! donde el rico pierde pie es ante la llamada del reino de Dios que es ahora para él una llamada a seguir a Jesús [10]. Retrocede ante el ofrecimiento inaudito de la vida «eterna» y se hunde en la tristeza de sus bienes terrestres.

La tarea de los discípulos está claramente expresada en la invitación que Jesús les hace abandonar sus redes de pesca: «Yo haré de vosotros pescadores de hombres» (Mc 1, 17; Lc 5, 10). Son palabras que, una vez más, sorprenden por su verdor. Porque en el lenguaje profano, griego o judío, «pescar hombres» es una expresión grosera, utilizada o en broma o en un sentido peyorativo, como si nosotros dijéramos: pillar a uno, echarle el guante, hacerle caer en una trampa. Habría que percibir en las palabras de Jesús este acento rudo y chocante, sin ver en ello un golpe bajo. Los profetas habían utilizado como una amenaza la imagen de los pescadores y de los cazadores que Yahvé enviaría cuando llegaran los días del juicio (Jer 16, 16-18; Ex 47, 8-10) [11]. ¿La palabra de Jesús lleva consigo esta significación? Quiere decir sin duda que hay que agarrar a los hombres por el inminente reino de Dios, pero tiene ante todo una nota salvífica de promesa. No es juicio más que para aquel que rechaza la salvación. Anunciar la proximidad del reino de Dios y manifestar su fuerza salvadora ya presente es el servicio por el que los discípulos deben estar dispuestos a aceptar la pobreza y el sufrimiento (Mt 10, 6 ss). Su primera tarea es la de llevar la paz y la salvación a las ciudades, a los pueblos y a las casas: «Al entrar en la casa, saludadla. Si la casa es digna, llegue a ella vuestra paz; mas si no es digna, vuestra paz se vuelva a vosotros» (Mt 10, 12-13).

Así los discípulos no son solamente los que se benefician de las fuerzas salvíficas del reino de Dios ya presentes en la palabra y en la acción de Jesús; ellos mismos toman una parte muy activa al servicio de su mensaje y en la realización de su victoria (Mc 3, 14-15; Lc 10, 17-20). Hemos de tener en cuenta ciertamente la influencia que ha podido tener la experiencia de la comunidad primitiva en la presentación de los discípulos, de su misión y de su actividad suscitada por el Espíritu. Pero eso no excluye de ninguna manera que el Jesús terrestre haya hecho participar de su poder a sus discípulos. Es, pues, comprensible que se les haya ocurrido la cuestión de una recompensa especial, cuestión ciertamente muy humana, pero rechazada enérgicamente por Je-

10. H. v. Campenhausen, *o. c.*, 5 ss.
11. Cf. J. Schniewind, sobre Mc 1, 17.

sús, como lo muestra su respuesta a la petición de los hijos de Zebedeo (Mc 10, 35-40).

La promesa que Jesús hace a sus discípulos está contenida en estas palabras: «Por todo el que se declare por mí ante los hombres, también el hijo del hombre se declara ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios» (Lc 12, 8-9; cf. Mc 8, 38).

Su fidelidad y su infidelidad en esta tierra para con su maestro encontrarán confirmación y respuesta el día del juicio. La comunión en la que han entrado como discípulos de Jesús está llena de promesas, pero también de peligros.

La dignidad y la misión de los discípulos se expresan simbólicamente por el número doce, que designa a aquellos que Jesús ha instituido «para que estuvieran con él, y para enviarlo a predicar con poder de expulsar los demonios» (Mc 3, 14-15). Es poco probable que estos doce no hayan sido, como algunos han pensado [12], más que una institución de la comunidad pospascual, aunque sea cierto que al principio ellos tuvieran un valor representativo. Su institución se remonta ciertamente al Jesús terrestre, porque el hecho de que Judas Iscariote formara parte de este grupo constituía una gran dificultad para la comunidad posterior. También sabemos por la tradición más antigua, citada por Pablo en 1 Cor 15, 3-5, sobre las apariciones del resucitado, que éste se manifestó a los doce. Su grupo, pues, debía existir ya antes de pascua. El número doce simboliza las doce tribus de Israel (Mt 19, 28; Lc 22, 30) [13]. El grupo de discípulos es así considerado como el nuevo pueblo de Dios de los últimos tiempos; no para constituir el «santo resto» de los justos ni para significar una cierta separación de Israel, sino para simbolizar la llamada que Jesús dirige a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 10, 6; 15, 24).

12. R. Bultmann, *Gesch, d. syn. Trad.*, 171; *Theologie*, 38.

13. Según Mt 19, 28; Lc 22, 30, la autoridad (juzgar = gobernar) sobre las doce tribus de Israel se les concede a los discípulos para el momento «en el que el hijo del hombre se sentará en el trono de su gloria» (Mt 19, 28). Las dos versiones diferentes de la sentencia pueden ser entendidas, con Bultmann (*Gesch. d. syn. Trad.*, 170 s), como palabras del resucitado y como la cxpresión de la espera de la comunidad primitiva. Sin embargo eso no compromete el hecho de que el número de doce para los discípulos haya sido realmente establecido por Jesús. El término singular de *παλιγγενεσία* en Mt, cuya retroversión al arameo es imposible, lo mismo que el giro «en mi reino» de Lc, muestran que Mt 19, 28 no remonta a Jesús. W. G. Kümmel, *Verheissung*, 41, opina de otra manera; cf. J. Dupont, *Le logion des douze trônes* (*Mt* 19, 28; Lc 22, 28-30): Biblica 45 (1964) 355-392.

Los evangelios, en conjunto, nos dicen muy poca cosa sobre la personalidad de cada uno de los discípulos. Fuera de los hermanos nombrados más arriba, encontramos en muchos lugares listas de nombres que difieren unas de otras en los detalles (Mc 3, 16-19; Mt 10, 2-4; Lc 6, 13-16; Hech 1, 13). Es sorprendente que según Hech 1, 14, también hay mujeres que forman parte de ese grupo. Un gran número de discípulos nombrados en los evangelios sinópticos queda completamente en la sombra; sólo se interesan por estos discípulos los relatos legendarios de una época posterior. Hay nombres judíos y nombres griegos. Mateo, al que se reconoce en el personaje de Leví en Mc 2, 14 (cf. Mt 9, 9), es un publicano; Simón el cananeo es un celote, como lo indica su apodo (cf. Mc 3, 18; Lc 6, 15); por su origen, se trata de enemigos mortales. Entre los discípulos, las personalidades más marcadas son Simón, llamado «Pedro» [14] y Judas Iscariote, el que traicionó a Jesús: Simón-Pedro que se entrega con pasión y que sin embargo cede en la hora decisiva, portavoz de los otros discípulos, primer testigo del resucitado y jefe de la iglesia después de la muerte y de la resurrección de Jesús; Judas, siniestra figura del traidor; los dos ocupan evidentemente un puesto particularmente importante en el recuerdo de la comunidad.

Si se considera a los que se nombran en los evangelios —en el evangelio de Juan aparece además la figura de Natanael—, se constata que ninguno de ellos pertenece a las clases dirigentes. Son pescadores y publicanos, quizá también artesanos y campesinos de Galilea. En los dos primeros evangelios aparecen sin ninguna idealización. Solamente Lucas mitiga y elimina, cuando puede, los rasgos chocantes [15]. Los mismos discípulos no llegan siempre a comprender a Jesús, se desaniman cuando se trata de creer, apartan a los niños que se acercan a Jesús (Mc 10, 13-16), o al mendigo ciego que le implora gritando por el camino (Mc 10, 48). Hasta los tres discípulos más íntimos no consiguen velar con su maestro orando en el huerto de Getsemaní y se duermen. Pedro reniega del Señor y Judas le traiciona. Cuando Jesús es apresado, ellos huyen. Y sin embargo, son «escogidos» por Jesús y Pedro puede decir de ellos: «Ya lo ves,

14. Cf. O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, 1952; Id., ThWNT VI, 99 ss.

15. Por ejemplo, no hace mención del reproche de Jesús después de la confesión de fe de Pedro, ni de la huida de los discípulos en el momento del prendimiento de Jesús. Igualmente, en la escena de Getsemaní, los discípulos son mejor presentados que en los otros evangelios. Cf. también Lc 22, 28. 31-32.

nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mc 10, 28).

La comunidad ha reconocido más tarde su propia imagen en la persona de los discípulos que siguieron a Jesús en su camino terrestre. Se ha considerado como el pueblo de Dios de los últimos tiempos, como el nuevo Israel, pero ha identificado su situación sobre la tierra, incluso después de pascua, con la de los discípulos que habían sido llamados por su maestro a hacer el sacrificio de ellos mismos y a conservar la fe. Así, el término de discípulo viene a designar a los creyentes como tales (Hech 6, 1; 9, 1.10.19; etc.). Las tentaciones y el desamparo de los discípulos de ayer son la imagen del desamparo de los creyentes de hoy, pero también de las promesas en favor suyo. Así Mateo podía ya comprender la historia de la tempestad calmada como un ejemplo y un símbolo de lo que implica seguir a Jesús y ser su discípulo; eso es lo que facilita una comparación con los relatos de los otros dos evangelios (Mt 8, 23-26) [16]. Mateo hace preceder intencionadamente su narración con dos cortas escenas en las que se trata de seguir a Jesús (Mt 8, 19-22) y que él vincula precisamente con la palabra-gancho «seguir», dejando a un lado los detalles episódicos que nos da el texto de Marcos. Por el contrario, en Mateo el grito de los discípulos es una verdadera oración y no solamente, como en los otros dos evangelistas, una petición de ayuda provocada por la turbación y por el desconcierto: «¡Señor, sálvanos, que perecemos!». Igualmente en el relato de Mateo, el reproche del maestro: «¿Por qué teméis, hombres de poca fe?», se dirige a los discípulos antes de que Jesús haya impuesto silencio al viento y a las olas. Ese es el centro del relato; el milagro vendrá después. Para vergüenza y consuelo de los discípulos, el objetivo propio de la perícopa es la tentación, la fe y la falta de fe, como también el poder del Señor que es capaz, en pleno asalto del miedo y de la tentación, crear la gran calma.

Un ejemplo entre otros muchos, el discurso de despedida en el evangelio de Juan, nos muestra cómo la comunidad posterior se ha reconocido en la imagen de los discípulos. Aquí la condición, el desamparo y la esperanza de los discípulos *antes* de la muerte y de la resurrección de Jesús se confunden sin más con la situación de los creyentes después de pascua y antes de la vuelta de Jesús (Jn 13, 31-38; 14, 17).

16. Cf. G. Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium*, en G. Bornkamm- G. Barth-H. J. Held *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1960, 48 ss.

7

JESÚS DE CAMINO HACIA JERUSALÉN SUFRIMIENTO Y MUERTE

El período galileo de la actividad de Jesús no es solamente un período de éxitos, sino también de fracasos. No es posible, como hacen antiguas «vidas de Jesús», hablar románticamente de una primavera galilea a la que pronto habría seguido la catástrofe de Jerusalén. Para otros, se habría producido ya una crisis dentro de este primer gran período de la historia de Jesús: la desconfianza de los adversarios se había reforzado, el pueblo le había defraudado negándose a convertirse y el soberano, «tetrarca» por la gracia de Roma, Herodes Antipas, cuya atención estaba en Jesús, había decidido eliminar a aquel en quien veía al Bautista «resucitado». Los textos no ofrecen sin embargo puntos de referencia ciertos que autoricen a discernir tal evolución en la vida de Jesús. Tampoco nos autorizan a pensar que Jesús, huyendo de Herodes, hubiera salido momentáneamente del país y se hubiera refugiado en la región de Tiro, en Fenicia, hacia el norte, en la región de Cesarea de Filipo y en la Decápolis, más allá del lago de Genesaret, que dependía directamente de la autoridad militar romana, y finalmente se hubiera puesto en marcha hacia Judea y Jerusalén para escapar a las pesquisas de Herodes [1]. Pero los evangelios son fieles a la historia al afirmar que éxitos y fracasos, simpatía y hostilidad, constituyen desde el principio la trama de la vida de Jesús, aunque la presentación de los hechos, bastante a menudo esquemática, tiende a contar esta historia, desde su comienzo, como una sucesión de sufrimientos que conducen a la pasión (Mc 3, 6 habla ya de que los adversarios de Jesús habían decidido matarle).

1. Esta última opinión es defendida por H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche* I, [3]1953.

La lucha de Jesús y el movimiento que él ha suscitado no iban dirigidos ni contra el poder político, ni contra Roma, ni contra Herodes. Los evangelios, a pesar de que nombran un número considerable de ciudades y de pueblos durante la actividad de Jesús en Galilea —Nazaret, Betsaida, Corazaín, Cafarnaún y también Caná en el evangelio de Juan— no hacen nunca alusión a Tiberíades, la ciudad llamada así en honor del emperador Tiberio y que era la capital y la residencia de Herodes, ni a la helénica Séfora, la ciudad vecina de Nazaret, y eso es sin duda significativo.

El tetrarca no conoce de Jesús más que lo que cuentan los rumores públicos; quiere eliminar a aquel en el que ve a *Johannes redivivus*, tomándole sin duda por el jefe de un movimiento rebelde. Una escena muy breve cuenta que los fariseos van a ver a Jesús para ponerle en guardia: «Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte», y Jesús les dice: «Id a decir a ese zorro: yo expulso los demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana... y pasado, conviene que siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca *fuera de Jerusalén*» (Lc 13, 31-33) [2]. El núcleo de esta palabra, ciertamente auténtica en el fondo, es mostrar, contra todo error de interpretación política, cuál es la verdadera misión de Jesús, y mostrar al mismo tiempo que él está dispuesto a presentarse allí donde debe jugarse la decisión del pueblo con respecto a su mensaje: en Jerusalén.

Esta decisión de ir a Jerusalén es sin duda el hito decisivo de la historia de Jesús. Es verdad que no hay que interpretarlo como lo ha hecho la tradición ulterior, o sea, que Jesús no habría buscado en Jerusalén más que su muerte. Los repetidos anuncios de sus sufrimientos y de su resurrección (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34) parecen indicarlo, pero está claro que se han formulado retrospectivamente con respecto a la pasión, para mostrar la presciencia milagrosa de Jesús en cuanto a los acontecimientos futuros y el misterioso designio de Dios que se manifiesta en ellos. El tercer anuncio ha sido más elaborado como un resumen de la historia de la pasión y de la pascua [3].

2. La reconstrucción de la sentencia, que ha sido transformada en una profecía de la pasión y de pascua, es controvertida. Yo sigo aquí a J. Wellhausen, *Lk*, 75 s; H. Lietzmann, *o. c.*, y M. Gogel, *Das Leben Jesu*, 223; cf. también R. Bultmann, *Gesch. d. syn. trad.*, 35.

3. De hecho, este «sumario» sólo comienza con la mención de Jesús entregado al sumo sacerdote y a los escribas, y no con la entrada en Jerusalén, la conspiración para matarle, la unción de Betania, la última cena y Getsemaní; cf. R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 297 ss; J. Jeremias, *Die Abend-*

No cabe la menor duda sobre el motivo que impulsó a Jesús a ponerse en marcha con sus discípulos hacia Jerusalén. Entonces había que dar a conocer también en Jerusalén el mensaje del reino inminente de Dios, ya que para Jesús mismo Jerusalén aparece como la ciudad de Dios, «la ciudad del gran rey» (Mt 5, 25). Jerusalén es para Jesús, como para todos los judíos, no solamente la capital del país, sino el lugar al que está ligado el destino de Israel de una manera muy particular. No se puede dudar de que ese camino debía conducir a nuevas y difíciles luchas con las autoridades religiosas y políticas, y que Jesús debía prever la eventualidad de un final violento, aunque hay razones serias para poner en duda la autenticidad histórica de tal o cual detalle de los anuncios de su pasión y de su resurrección. Las fuentes no nos permiten discernir claramente a partir de qué momento la disposición de Jesús a aceptar incluso la muerte —disposición que él exige también a sus discípulos— ha sido para él certeza de su próximo final. Primero podemos pensar que el fin de la subida a Jerusalén era poner a los habitantes de la ciudad santa en presencia del mensaje del reino de Dios, para llamarla a una última decisión. Lucas dice expresamente en muchos pasajes (19, 11; 24, 21; Hech 1, 6) que para los discípulos la esperanza de ver aparecer el reino de Dios estaba ligada a esta venida a Jerusalén. No sabemos si Jesús había ejercido antes su actividad en Jerusalén o en sus alrededores. Sus lamentaciones sobre Jerusalén: «¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo sus alas...!» (Mt 23, 37-39) pueden ser una cita de los libros sapienciales; difícilmente prueban que Jesús ha ejercido antes cualquier actividad en la ciudad. El evangelista Juan, que sitúa el ministerio de Jesús a veces en Galilea y a veces en Jerusalén, y que le hace participar en tres fiestas pascuales, no es sobre este punto un testigo histórico seguro, porque los lugares de la actividad de Jesús tienen manifiestamente para él una significación simbólica[4]. Lo que está fuera de dudas es que Jesús, al marchar con los suyos hacia Jerusalén y hacia el templo, ha querido provocar la decisión última.

mahlsworte Jesu, Göttingen [3]1960, 87 ss. Igualmente el relato de la pasión en Jn (18, 1-19, 42) no camina paralelamente a los sinópticos más que a partir de ahí. La tendencia de la tradición a hacer hablar a Jesús de su muerte y de su resurrección lo más pronto y con la mayor frecuencia posible es irrefutable (cf. ya Mc 2, 19-20; Mt 12, 40, entre otros). Según Lc 4, 24, el tema de su condena pertenece ya a la primera predicación de Jesús de Nazaret; cf. también Jn 2, 4: «Mi hora (la hora de mi muerte) no ha llegado todavía»; además, 2, 18-21; 3, 14 ss; etc.

4. Cf. M. Dibelius, *Jesus*, 51.

El relato de los evangelios que comienza con la entrada en Jerusalén, y sobre todo la historia propiamente dicha de su pasión y de su muerte, se distingue de todos los relatos anteriores por los detalles y por el enlace de los acontecimientos que es aquí significativo. Primero se tiene la impresión de que para esta última parte de la vida de Jesús los evangelistas tenían a su disposición fuentes más abundantes y más seguras y que así podían contar, mejor que antes, los detalles históricos y biográficos. Pero esto no es verdad más que en cierta medida. En efecto, también aquí la base del relato son perícopas aisladas y, más aún que en los otros textos, la fe de la comunidad orienta la exposición.

Más que en otros pasajes, lo histórico está aquí entremezclado con lo legendario; se cuenta la historia de manera que se haga visible la mano de Dios y para mostrar que Jesús es el que da cumplimiento a sus designios y carga con su peso. Por eso siempre volvemos a encontrar el mismo tema: «la Escritura» debía cumplirse en la obra y en el sufrimiento de Jesús. Numerosos textos de profetas y de salmos aparecen en la narración, no solamente en citas explícitas, sino también detrás de muchos detalles o alusiones. La entrada de Jesús en Jerusalén es la realización de Zac 9, 9: «¡Exulta sin mesura, hija de Sión, lanza gritos de gozo, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey: justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna». La purificación del templo cumple la palabra de Isaías (56, 7): «Mi casa será llamada una casa de oración para todos los pueblos». Aludiendo al traidor, Jesús dice que el hijo del hombre se va según se ha escrito de él (Mc 14, 21) y utiliza las palabras del salmo 41: «Me entregará uno de vosotros, que come conmigo» (Mc 14, 18). Durante la cena resuena la antigua expresión «la sangre de la alianza» (Ex 24, 8); antes del prendimiento de Jesús y de la huida de los discípulos, el texto de Zac: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas» (13, 7). En la escena del Getsemaní, la palabra «mi alma está triste hasta la muerte» se refiere directamente al salmo 43, 5. Quien escuchara el veredicto de muerte pronunciado por el sanedrín debía acordarse del salmo 31, 14: «Se aúnan contra mí en conjura, tratando de quitarme la vida». Narrando la traición de Judas, Mateo cita expresamente Zac 11, 12: «Si os parece bien, dadme mi jornal... y ellos calcularon mi jornal: treinta siclos de plata» [5]. Durante la flagelación el oyente

5. Zac 11, 13 se encuentra en el segundo plano del relato del final de Judas (Mt 27, 3-10); en Hech 1, 18 este final es presentado de una manera muy diferente.

piensa en Is 50, 6: «Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salivazos». La historia de la crucifixión y de la muerte de Jesús está particularmente llena de reminiscencias de este tipo aunque, y esto es algo sorprendente, no hay en ella casi ninguna alusión al gran poema del siervo sufriente (Is 53) mientras que son muy abundantes las alusiones a los salmos de sufrimiento. Bastará con citar las más importantes: «Veneno me han dado por comida, en mi sed me han abrevado con vinagre» (Sal 69, 22). «Repártense entre sí mis vestiduras y se sortean mi túnica» (Sal 22, 19). «Todos los que me ven de mí se mofan, tuercen los labios, menean la cabeza» (Sal 22, 8; Lam 2, 15). El evangelista Lucas (22, 37) recuerda esta profecía: «Ha sido contado entre los malhechores» (Is 53, 12), palabra citada también en ciertos manuscritos de Mc 15, 28, a propósito de la crucifixión de Jesús entre los ladrones. La palabra del crucificado, la única referida por Marcos y Mateo, es la oración del salmo 22: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Asimismo la última que nos relata Lucas proviene del salmo 31, 6: «En tus manos encomiendo mi espíritu».

Esta enumeración, aunque sea incompleta, de los textos del antiguo testamento citados o evocados en el relato de la pasión muestra cómo se ha contado y comprendido esta historia, y cómo hay que leerla e interpretarla: no solamente como una serie de acontecimientos históricos que suceden unos después de otros, sino como un conjunto coherente de decisiones divinas que, a la luz de las profecías, toma sentido a pesar de todos los sin-sentidos y en medio de las injusticias terrestres. El relato está dominado por el gran y misterioso «es necesario» de Dios que transforma a los actores humanos de esta historia en instrumentos en las manos de Dios, sin descargarles por ello de su responsabilidad y de su culpabilidad. Pero al mismo tiempo el relato quiere hacer resaltar que el terrible destino de Jesús no le sobreviene por azar: no se opone a su cualidad de mesías sino que la confirma; no contradice su dignidad sino que está conforme con ella. «¿No era necesario que el Cristo padeciera y entrara así en su gloria?», les pregunta el resucitado a los discípulos en el camino de Emaús, y les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras (Lc 24, 26-27).

Esta ojeada sobre la manera como la tradición ha comprendido los acontecimientos nos obliga a reconocer que, desde el punto de vista propiamente histórico, no sabemos más que muy pocas cosas con certeza sobre este último período de la vida de Jesús. Porque no cabe duda de que el argumento profético, cualquiera que sea la extensión que se le haya podido dar, no es sola-

mente una añadidura debida a la reflexión y a la interpretación ulteriores, sino que él mismo ha sido fuente de historia [6]. Igualmente, las notables diferencias que se encuentran a veces en la narracción muestran hasta qué punto debe ser prudente y crítico nuestro juicio histórico sobre los detalles. Por eso no podemos reconocer más que las grandes líneas de los acontecimientos históricos, desde la última estancia de Jesús en Jerusalén hasta el final. Sin embargo, nada habría más absurdo que negar toda veracidad histórica a los relatos evangélicos sobre la pasión y la muerte de Jesús, con el pretexto de que la fe de la comunidad se ha interesado particularmente por este capítulo de la tradición y que lo ha retocado con la ayuda de pasajes sacados del antiguo testamento.

La entrada de Jesús en Jerusalén, en medio de sus partidarios, pertenece a esta última parte de su historia (Mc 11, 1-11). Es el tiempo de la pascua: grandes multitudes de peregrinos se reúnen en la ciudad santa para festejar la liberación del yugo egipcio, y las esperanzas escatológicas son entonces particularmente vivaces, como sabemos por testigos ulteriores. La espera del inminente reino de Dios se apodera también de Jesús y de sus compañeros que, con alegría, le aclaman como el mesías, él, el profeta de Galilea. Es difícil saber en qué medida Jesús mismo ha considerado esta entrada como una proclamación de su dignidad mesiánica. En todo caso, la tradición ulterior lo ha comprendido así y lo ha adornado con rasgos maravillosos que le confieren esta significación. No obstante, aunque se tenga en cuenta la fe ulterior de los discípulos que comprenderán el significado profundo de este acontecimiento cuando «Jesús haya sido glorificado» (Jn 12, 16), esta entrada en Jerusalén no tiene otro sentido que manifestar la irrupción del reino de Dios que la palabra de Jesús supone y la necesidad de tomar una decisión radical respecto a su persona. La lucha contra los jefes espirituales del pueblo ha sido, pues, abierta por Jesús mismo.

La purificación del templo, que es la continuación de esta entrada, es otro índice de ello (Mc 11, 15-18). Al interpretarla, la tradición ha «sobreexpuesto» este incidente en un sentido mesiánico, como lo muestra el relato de Juan (2, 13-16) [7]. Y con todo,

6. Cf. M. Dibelius, *Formgeschichte*, 184 ss; Id., *Botschaft und Geschichte* I, 1953, 221 ss; R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 303 ss (donde se encuentra una bibliografía más antigua); K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu*, Heidelberg 1949, 81 ss.

7. Jn ha colocado con toda intención este relato al comienzo de la historia de Jesús (2, 13 ss).

según el relato de los sinópticos, se trata de algo más que de un hecho reformador que tuviera por fin devolver su pureza al culto divino en el templo. La escena que se desarrolla a la vista de Jesús en el atrio del templo no era particularmente chocante para un judío. En todos los lugares de peregrinaciones, aún hoy, se practica un comercio de ese tipo. Negociantes y cambistas se dedicaban a sus negocios, ofrecían a la venta animales para los sacrificios y cambiaban el dinero de los peregrinos por la moneda judía antigua o la moneda fenicia prescrita para el comercio y para los recibos del templo. Había normas para que los lugares sagrados no se perturbaran. Pero Jesús termina con todo este tráfico a latigazos y purifica el santuario para la venida del reino de Dios. No hay que perder de vista la perspectiva en la que se sitúa este acontecimiento, ni la intención en la que se apoya. Con razón todos los evangelistas establecen una estrecha relación entre este episodio y la controversia de Jesús con los jefes del pueblo a propósito de la «autoridad» que le da derecho a obrar así (Mc 11, 27-33) [8].

Los evangelios no relacionan estrechamente estas dos escenas con los relatos de la detención, del proceso y de los sufrimientos de Jesús. Insertan primero una larga serie de controversias, de parábolas y finalmente el gran discurso apocalíptico en el cual Jesús anuncia la destrucción de Jerusalén y del templo. La disposición de esos trozos no proporciona ninguna precisión cronológica o topográfica, pudiendo ser colocados del mismo modo en otro contexto, y de hecho Lucas los ordena de otra manera [9]. En todo caso, lo que los evangelios quieren mostrar es la extrema tensión a la que ha llegado el conflicto de Jesús con sus adversarios y el carácter radical del juicio que amenaza al pueblo, y al mismo tiempo la manera como los discípulos son preparados para el desenlace final. En los tres primeros evangelios el relato propiamente dicho de la pasión no comienza más que unos capítulos después; a continuación del discurso sobre la ruina de Jerusalén y sobre el juicio final, aparece mucho más cargado de significación. Pero estas últimas observaciones, importantes para comprender cómo ha llegado la tradición a la composición de los evangelios, no permiten reconstruir directamente la historia misma.

8. Jn ha insertado la petición de una señal hasta en la perícopa de la purificación del templo (2, 18-22).

9. Así, por ejemplo, la parábola del gran festín (Mt 22, 1-14) se encuentra ya en Lc 14, 16-24; el diálogo sobre el mandamiento más grande (Mc 12, 28-34) ya en Lc 10, 25-28; el discurso contra los fariseos (Mc 12, 37-40) en Lc 11, 37-53; el relato de la unción (Mc 14, 3-9) en Lc 7, 36-50.

Si queremos intentar reconstituir el desarrollo de los acontecimientos, podemos admitir con certeza que las autoridades judías se han visto obligadas a intervenir, tanto más que la entrada de Jesús en Jerusalén y su comportamiento en el recinto del templo constituían para ellos una provocación. El prestigio de Jesús ante el pueblo puede explicar por qué no han atacado inmediatamente (cf. Mt 21, 14-16; Lc 19, 47-48; Jn 12, 19). Pero les parecía que había que obrar lo antes posible, antes de la fiesta, «no sea que haya alboroto en el pueblo» (Mc 14, 2). Esta importante observación de Marcos y de Mateo hace pensar que el prendimiento y la muerte de Jesús han tenido lugar antes de la fiesta pascual propiamente dicha. Pero esta suposición está claramente en contradicción con la cronología de los sinópticos, según la cual Jesús festeja todavía la cena pascual con sus discípulos la tarde del jueves santo, es detenido y juzgado por el sanedrín y por Pilato la noche siguiente, y muere crucificado el primer día de la solemnidad, el 15 de nisán según el calendario judío. Esta cronología difiere de la del evangelio de Juan, según la cual Jesús muere un día antes (Jn 18, 28). Es difícil hacer concordar las dos fechas [10]. Es cierto que la indicación cronológica de Juan está ligada a un sentido simbólico —Jesús muere en calidad de «cordero de Dios» (Jn 1, 29.36), el día en el que los corderos de la pascua son inmolados—, pero no por eso se puede dudar de su valor. En todo caso este episodio se sitúa en un momento que precede inmediatamente al comienzo de la fiesta. Ciertos pasajes de los sinópticos dejan entrever, no obstante, que estos últimos acontecimientos, la pasión y la muerte de Jesús, no han tenido lugar en el marco de la solemnidad pascual. Vamos a hablar de ello a propósito de los problemas que plantea la última cena de Jesús, su detención y el proceso ante el sanedrín. La decisión tomada por las autoridades de eliminar a Jesús antes de la fiesta (Mc 14, 2) podría haber sido llevada a cabo realmente. Gracias a la propuesta de Judas Iscariote, uno de los discípulos, de entregarle de una manera segura y discreta, les fue posible detenerle con astucia.

Jesús se sienta a la mesa por última vez con sus discípulos, consciente de su fin cercano. No podemos establecer con certeza el desarrollo histórico de la cena porque los textos, en su estado

10. Entre los intentos de interpretación de los textos evangélicos, notar los de P. Benoit, *Jesús devant le sanhédrin* en Angelicum 20 (1943) 143-165 (*Exégèse et théologie* I, Paris 1961, 290-311) y de A. Jaubert, *La date de la cène*. Calendrier biblique et liturgie chrétienne, Paris 1957.

actual, evocan las comidas eucarísticas de la liturgia ulterior de la comunidad. Pero nos autorizan a afirmar lo siguiente: Jesús celebra la cena con sus discípulos en la espera del reino inminente y de su propia despedida. «Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14, 25)[11]. Esta palabra no ha sido integrada en la tradición litúrgica de la cena del Señor, tal como ya Pablo la trasmite (1 Cor 11, 23-25), lo cual podría garantizar su autenticidad y proyecta sobre el final de Jesús la luz del reino inminente y distingue el destino de Jesús del de los discípulos —«No beberá nunca más...—, sobre todo agrupa a los discípulos que quedan y promete a su comunidad una nueva unión con Jesús en el reino de su Padre.

La trasmisión de las palabras que preceden a la institución de la eucaristía, aunque en su forma actual reflejan la tradición litúrgica de la comunidad, indica cuál es el significado y el fundamento de esta comunión: al dar a los suyos el pan y el vino, Jesús les hace participar de su cuerpo entregado a la muerte y de su sangre derramada por «muchos» (o sea, por todos[12]: Mc 14, 24; 1 Cor 10, 16). Así su muerte significa la renovación de la alianza divina establecida en el Sinaí (Ex 24, 8) o, como dice el texto paralelo de 1 Cor 11, 25, la fundación de la «nueva» alianza anunciada por Jeremías (31, 31-34), de la nueva economía salvífica de Dios. Por cierto, estas declaraciones, cada vez más numerosas en los evangelios, expresan ya la fe de la comunidad litúrgica que interpreta restrospectivamente la muerte de Jesús como la redención del mundo. Pero no por eso se puede poner en duda el hecho de esta comida de despedida, ni la significación escatológica del mismo expresada al final del relato.

Por el contrario es muy dudoso que esta comida, aunque se sitúe ciertamente muy cerca de la fiesta de pascua, se haya celebrado como una comida pascual. Solamente es segura una cosa: los tres primeros evangelistas lo han comprendido y des-

11. El texto de Lc (22, 15-18), que difiere considerablemente en el enunciado y coloca el logion escatológico, repetido dos veces, antes de las palabras mismas de la institución, podría ser secundario. Lc historiza al incluir explícitamente, por medio de una predicción sobre los sufrimientos, las palabras y los hechos de Jesús en el marco de la pascua. En otros lugares también, la presentación que hace Lucas plantea problemas de historia de los textos y de la tradición que se pueden dejar de lado aquí.

12. «Los numerosos» (incluso sin artículo) tiene en hebreo y en arameo un sentido inclusivo («todos»): cf. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen [2]1949, 171 ss.

crito como tal. Pero las consideraciones que hacíamos a propósito de Mc 14, 2 (cf. p. 168) han dejado ya traslucir dudas que confirma el relato mismo de la institución. En efecto, este relato no contiene lo que aún hoy forma parte del rito pascual judío, o sea las explicaciones que el padre de familia da sobre el cordero pascual recordando la liberación de Egipto y sobre el pan sin levadura que recuerda la precipitación de la salida o el período de abandono en el desierto. Ninguna palabra hace alusión a ello. Por el contrario, Jesús se da a sí mismo, en el pan y el vino, como aquel que es entregado a la muerte, palabra que no tiene ninguna analogía en la celebración judía de la pascua. Por lo tanto no es extraño que Pablo no establezca ninguna relación entre la cena del Señor y la pascua hebrea. El conoce sin duda el pensamiento, que remonta a los primeros cristianos, según el cual Jesús es el cordero pascual inmolado por nosotros (1 Cor 5, 7), pero cuando habla de ello no hace ninguna alusión al sacramento, mientras que inversamente, cuando recoge los textos del antiguo testamento para hablar de la cena del Señor, mientras recuerda que Israel fue conducido a través del desierto, alimentado milagrosamente con el maná celeste y abrevado con el agua que brotaba milagrosamente de la roca, nunca menciona el relato propiamente dicho de la pascua (1 Cor 10, 1-13)[13]. La interpretación de la última cena de Jesús como comida pascual podría remontarse a la teología de los tres primeros evangelistas, o sea a la de la comunidad de la que ellos son la expresión. Por lo demás, esta teología no aparece en el texto mismo de la institución sino que ha determinado solamente su marco. El tema de esta interpretación no es algo dudoso; es el mismo que hemos encontrado detrás de la cronología de Juan (cf. p. 168) y en 1 Cor 5, 7, con la diferencia de que los sinópticos aplican a la última cena de Jesús lo que Pablo y Juan aplican inmediatamente a su muerte.

A la última cena de Jesús con sus discípulos le siguen su agonía y su oración solitaria en el huerto de Getsemaní (Mc 14, 32-42). Tampoco se puede considerar este relato como una crónica histórica porque no hubo ningún testigo de este combate de Jesús. Pero, también aquí, el relato es un testimonio histórico en un sentido más elevado: en el abismo de la tentación, solo, separado de sus discípulos, Jesús no aparece como un «ser divino» sino

13. Igualmente, las palabras eucarísticas de Jn 6, 53-58 insertadas en el discurso de Jesús sobre el pan de vida, se refieren al alimento del maná y no a la pascua judía, que Juan interpreta, al contrario de Pablo, en antítesis explícita con la cena del Señor.

sólo como un hombre. Los discípulos no son capaces de resistir al sueño; en la hora de la tentación se retiran. Jesús, al contrario, es aquel que, con miedo y temblando, acepta con una obediencia total la voluntad de su Padre: «*Abba*, Padre, todo es posible para ti: aparta de mí este cáliz; pero no sea lo que yo quiero sino lo que quieres tú» (Mc 14, 36) [14].

Getsemaní es el lugar en el que Jesús ha sido prendido por grupo de sus adversarios, conducida por Judas, episodio que, según la descripción de los evangelios, encuentra a Jesús preparado y a los discípulos soñolientos. Como en otros pasajes del relato de la pasión, no se ve aquí por un lado a Jesús y a los que le siguen y por otro a sus enemigos, sino al contrario, por un lado Jesús está solo y por otro lado están sus enemigos conducidos por uno de los doce, y alrededor está el grupo desconcertado de sus discípulos de los que solamente uno intenta interponerse, impetuoso e impotente [15]. La escena es siniestra: «El que le iba a entregar les había dado esta contraseña: "Aquel a quien yo dé un beso, ése es, prendedle y llevadle con cautela". Nada más llegar, se acerca a él y le dice: "Rabí", y le besó. Ellos le echaron mano y le prendieron» (Mc 14, 43-52). Jesús no se defendió. Según el relato más antiguo [16], su única palabra fue: «Como contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos. Todos los días estaba junto a vosotros enseñando en el templo, y no me detuvisteis. Pero es para que se cumplan las Escrituras». Los discípulos huyeron; uno de ellos, un desconocido se escapó desnudo abandonando su vestidura. Aquí tenemos uno de los pocos indicios de testimonio ocular.

Los evangelios han elaborado la escena siguiente, la del proceso de Jesús ante el sanedrín (Mc 14, 53-65), como el testimonio de Cristo en favor de su propia mesianidad. Construido de manera muy dramática, el relato comienza citando falsos testigos que se contradicen y está centrado en el testimonio mesiánico que Jesús da claramente por primera vez, ante el gran sacerdote, y se termina con su condena a muerte por blasfemia. De esta forma el testimonio de Cristo contrasta enormemente con el furor y con la crueldad de sus enemigos.

14. Lc ha recogido la escena en el estilo de la literatura de los relatos de martirios: cf. M. Dibelius, *Gethsemane*, en *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen 1953, 258 ss.

15. Según Mt, se trata de Pedro; según Lc, es Jesús quien cura al herido; Jn precisa hasta el nombre del sirviente.

16. Mt ha dado a la escena (26, 47-56) un desarrollo mayor (cf. también Jn 18, 1-11).

Desde el punto de vista histórico este relato requiere ciertas reflexiones críticas. Una vez más se plantea la cuestión de saber quiénes fueron los testigos que, seguidamente, relataron los acontecimientos a los discípulos. Pero sobre todo los detalles contradicen lo que sabemos, casi con plena certeza, sobre el procedimiento judío, aunque esos datos sean proporcionados por rabinos de época tardía [17]. Este derecho procesal prescribe que un crimen capital no puede ser juzgado más que durante el día, y nunca en tiempo de fiesta, ni en una sesión de un sólo día. Asimismo la intervención inmediata de testigos de cargo que aportan, deformando su sentido, una palabra ciertamente auténtica de Jesús sobre el final del antiguo templo y la reconstrucción de uno nuevo, es una grave irregularidad jurídica [18]. Finalmente, no existe ningún ejemplo seguro de que alguien haya sido acusado de blasfemia y condenado a muerte por las autoridades judías por haber pretendido ser el mesías. En este caso no se puede hablar de blasfemia. Además, en el caso de blasfemia la autoridad judía habría tenido el derecho de hacer ejecutar ella misma a Jesús apedreándole (cf. Hech 6, 8-15; 7, 54-60). Ahora bien, Jesús no es lapidado sino entregado por el sanedrín al procurador Poncio Pilato y crucificado por orden de este último; esta clase de castigo estaba reservada a la justicia romana y aplicada por los crímenes políticos.

La investigación histórica debe comenzar a partir de este punto cierto. Porque es un punto efectivamente determinante y disminuye el alcance de las objeciones que se presentan con frecuencia contra los que atacan el hecho del proceso ante el sanedrín: el caso habría sido excepcional y no se puede decir si las indicaciones de la *mishna* estaban ya en vigor en la época de Jesús. Si Pilato ha pronunciado la sentencia de muerte, eso no excluye de ninguna manera que la autoridad judía, para deshacerse de ese profeta galileo detestado, le haya entregado a los romanos haciendo caer sobre él sospechas políticas. Así es como Lucas y Juan presentan el asunto, teniendo razón sin duda sobre este punto (Lc 23, 2; Jn 19, 12-15). Pilato se encontró en un compromiso considerable, como muestran los relatos. Eso parece evidente, aunque no se pueda olvidar la tendencia de los evangelistas a

17. Cf. G. Hölscher, *Sanhedrin und Makkot* (colección de tratados de la *mishnah* 6), 1910, 33 ss; Billerbeck I, 102 ss. J. Blinzler defiende la historicidad de la escena del sanedrín en *El proceso de Jesús*, Barcelona 1969; H. Lietzmann *(Kleine Schriften* II, 1958, 251 ss) y P. Winter *(Marginal notes on the trial of Jesus:* ZNW 50 [1959] 14 ss, 231 ss) tienen una opinión diferente.
18. Cf. Mc 15, 29; Jn 2, 19; Hech 6, 14.

mostrar al procurador como un testigo de la inocencia de Jesús, disculpando así al representante de Roma y presentándole al mismo tiempo como el juguete de la opinión popular exaltada por los notables judíos [19]. El hecho de que Pilato haya querido salir bien de su apuro proponiendo la amnistía de Jesús, mientras que el pueblo excitado ha obtenido la liberación del celote Barrabás en lugar de la de Jesús, es ciertamente un dato digno de fe y no un simple producto de la imaginación ulterior. Barrabás había sido condenado, con razón, por el crimen del que se acusaba injustamente a Jesús.

Jesús es entregado al escarnio de la soldadesca romana, flagelado y conducido a la cruz, abandonado hasta por sus discípulos. Pedro, el único que le sigue hasta el patio del palacio del gran sacerdote, reniega de él ante los sirvientes y los criados. Se cuenta que una sirvienta le reconoce como uno que formaba parte del grupo de Jesús; él mismo se delata ante los criados por su manera de hablar. Entonces él reniega de Jesús con juramento: «No conozco a ese hombre» [20]. La escena la ha podido muy bien contar más tarde Pedro mismo a la comunidad y será para siempre el terrible ejemplo de la infidelidad del mismo discípulo que había jurado a su maestro serle fiel hasta la muerte (Mc 14, 31) y he aquí que él cede, no ante la autoridad de una instancia jurídica, sino ante el grupo de sirvientes y de criados que no tiene ninguna competencia.

19. La tendencia político-apologética es la más fuerte en Lc. La acusación de los judíos es condenada explícitamente aquí como una mentira (23, 2 remite a 20, 20-26), los judíos son los verdaderos autores de disturbios (23, 18-19). Por el contrario, Pilato declara explícitamente que la pretensión mesiánica de Jesús no es un delito político (23, 3-4) y tres veces reconoce su inocencia (23, 22). De esta forma Pilatos no condena a Jesús sino que le «entrega» a la voluntad de los judíos. Son *ellos* quienes llevan a Jesús a la cruz. Con esto se explica la transformación del episodio de las burlas de los soldados romanos en una escena equivalente en el palacio de Herodes: cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen [3]1960, 128 ss. Jn describe con la mayor grandeza la escena en el palacio de Pilato (18, 28-19, 16). Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [16]1959, 501 ss; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, [2]1958, 56 ss.

20. Mc 14, 71 no debe traducirse como lo hace Lutero: «Pero él comenzó a maldecirse y a jurar». El verbo griego es equivalente del hebreo *hähärim*, o sea proscribir a otro. Esto es confirmado por el giro «no conozco a ese hombre» que es una fórmula de excomunión empleada en la sinagoga (Billerbeck I, 1949, 469): cf. Mt 7, 23; 25, 12. La terrible progresión que conduce a la tercera negación no dice que Pedro se maldice *a él mismo* sino que blasfema contra Jesús.

De la residencia de Pilato, el palacio de Herodes al noroeste de Jerusalén [21], Jesús es llevado a las afueras de la ciudad hasta la colina del Gólgota, lugar de la ejecución. El relato nos dice que por el camino el grupo, con Jesús que se tambalea bajo el peso de la cruz, encuentra a un hombre que viene a la ciudad volviendo de los campos: Simón de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo (Mc 15, 21), al que los soldados obligan inmediatamente a llevar la cruz de Jesús hasta la cumbre del Gólgota. ¿Qué significan estos nombres, mencionados únicamente por Marcos? Debían ser aún conocidos en la comunidad de la que proviene esta antigua tradición y a la que sin duda pertenecían Alejandro y Rufo. También aquí tenemos la traza precisa de un testimonio ocular.

Era costumbre ofrecer al condenado, antes de la crucifixión, un brebaje de vino muy aromatizado para adormecerle y atenuar sus sufrimientos. Pero Jesús se niega a beberlo. Asimismo era una costumbre romana sortear entre los soldados las vestiduras del condenado. Para los evangelistas, esos dos hechos son importantes, teniendo en cuenta la profecía de los salmos del justo sufriente (Sal 69, 22; 22, 19) que, como hemos visto, constituían el más antiguo libro de la pasión de la cristiandad primitiva. Sobre todo era conforme a la costumbre de las ejecuciones romanas llevar delante del condenado o colgarle al cuello, un letrero con la indicación de su crimen. En nuestro caso el letrero está fijado en la cruz, redactado en griego y en latín, según la narración de Juan: «Jesús de Nazaret, rey de los judíos» (Jn 19, 19-20), inscripción cuyo alcance ha sido subrayado por el cuarto evangelista en su cruel ironía. Proclama en efecto el juicio sobre Israel que ha rechazado ahora a su mesías. De ahí la protesta de los judíos que reclaman de Pilato una rectificación: «No debes escribir: "El rey de los judíos", sino: "Este ha dicho: Yo soy el rey de los judíos"» (Jn 19, 21). Sin embargo, Pilato no cede a su deseo de cambiar lo que está escrito para reemplazarlo por el simple enunciado de una reivindicación temeraria y utópica. Así la inscripción de Pilato es proclamación profética de la dignidad de Jesús para el universo entero.

21. El hecho de que el procurador romano celebrara sesión en Jerusalén, en la actual puerta de Jaffa, es muy verosímil según Josefo, *Guerra judía* II, 14, 8 (§ 301). La tradición popular, admitida todavía hoy por algunos, según la cual la fortaleza Antonia al norte del templo habría sido el lugar en el que Jesús fue condenado, puede ser señalada hasta el año 1200 aproximadamente. Según esta tradición, allí habría comenzado la *vía dolorosa*.

Para describir el desarrollo de la crucifixión los evangelistas se contentan con unas pocas palabras muy sobrias: «Y le crucificaron». Todo el mundo conocía el horrible proceso de la ejecución, empleado especialmente con los esclavos: el condenado era clavado, los brazos abiertos, a un travesaño de madera que después era fijado sobre un poste plantado en el suelo, de la altura de un hombre; después se sujetaban los pies con clavos o con cuerdas a un trozo de madera fijado por separado. Pero está claro que la sobriedad de la descripción y el renunciar a los detalles apuntan a no debilitar con ninguna palabra supérflua la presentación de un hecho que habla por sí mismo.

El crucificado, como cuentan los evangelios, es colmado de sarcasmos y convertido en la irrisión de la multitud que pasa y que mira, los sacerdotes y los escribas se burlan de él, lo mismo que los otros dos condenados que están a su derecha y a su izquierda. Hay que recordar también al salmo 22, 7-10 y señalar que aquel al que se ha acusado de blasfemo es ahora blasfemado él mismo y Dios en él. Solamente Lucas da más detalles y hace una distinción entre el ladrón de la izquierda, que no quiere arrepentirse y el de la derecha que, lleno de remordimientos, solicita la ayuda de Jesús. De éste, los burlones exigen a coro un milagro, como Satán en la escena de la tentación (Mt 4, 5-7): «¡Baja de la cruz!». Hasta en sus mofas dan testimonio de la verdad, aunque sea ridiculizándola: «El ha salvado a otros y no puede salvarse a sí mismo». El sentido está claro: efectivamente, él no puede salvarse, habiendo llegado al límite de su poder. Pero este límite es la obediencia, el renunciar a su derecho y a su poder. Ahí reside propiamente el misterio de su mesianidad. En *la Pasión según san Mateo*, J. S. Bach ha puesto de relieve el tema de la incredulidad que se ve forzada, de manera muy paradójica, a dar testimonio del poder y de la dignidad de Jesús: en el final del coro desencadenado de los que blasfeman, las ocho voces cantan al unísono: «Porque él ha dicho: Yo soy el hijo de Dios».

La manera de contar la muerte de Jesús los evangelios presenta divergencias que no son son desdeñables. Según los dos primeros evangelistas, Jesús muere con el grito del salmo 22: «Eli, Eli, lama sabactani», o sea «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Esta oración no es de ninguna manera el grito de un ser que desespera de Dios, y sin embargo, no hay que limar nada de la dureza de esta palabra ni de la profunda angustia en la que cae el moribundo, no solamente de cara a los hombres, sino también ante Dios. Esta palabra del salmo no podría ser reemplazada sin más por esta otra: «Mi carne y mi corazón se

consumen: ¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre!» (Sal 73, 26), o por la palabra de Jesús moribundo que transmite Lucas (Sal 31, 6). Los verdugos de Jesús oyen también su oración, pero se equivocan creyendo que él llama a Elías, aquel al que se invoca en el desamparo e intentan —¿por desprecio o por curiosidad?— calmar su sed con vinagre para darle el tiempo de hacer un milagro en el último instante. Pero Jesús muere dando un gran grito.

El cuadro de Lucas es diferente. Desde que la cruz ha sido alzada, Jesús intercede por sus enemigos: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34) [22]. Luego, cuando el ladrón arrepentido reconoce la inocencia y la grandeza de Jesús, éste le promete: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43). Finalmente Jesús reza con las palabras del salmo 31: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23, 46). Según Juan, el moribundo pronuncia otras tres palabras; primero, dirigiéndose a su madre y al discípulo preferido: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» y «Ahí tienes a tu madre» (Jn 19, 26-27); luego: «Tengo sed» (19, 28) y en último lugar: «Todo está cumplido» (19, 30).

Son tres cuadros del crucificado majestuosos y profundamente diferentes. No se les puede considerar como los fragmentos de una crónica histórica y juntarlos para formar un todo, aunque todos expresen claramente, en su diversidad y a pesar de ella, el misterio de la persona, de la misión y de la muerte de Jesús.

Los milagros que acompañan a la muerte de Jesús están destinados también a dar testimonio de este misterio: las tinieblas que cubren todo el país a la hora de la muerte; la repentina rotura del velo del templo que ocultaba al santo de los santos en el que el gran sacerdote ofrecía el sacrificio durante la fiesta de la expiación; así se expresa simbólicamente la fundación de un nuevo orden divino, cuando el antiguo «ha caducado» y ha llegado a su término (Hech 8, 6-13). Milagro y señal también, la confesión del centurión al ver la muerte de Jesús: «Verdaderamente este hombre era el hijo de Dios» (Mc 15, 39); cuando Israel hace morir a su mesías por medio de los romanos, de la boca de un pagano brota la primera confesión de fe [23].

De ordinario, el crucificado moría después de un largo tiempo de sufrimiento y de agotamiento. Jesús muere después de seis

22. Estas palabras faltan en algunos manuscritos antiguos.
23. Mt añade un milagro cósmico y apocalíptico: la apertura de los sepulcros y la salida de los muertos en la ciudad santa. Para comprender estos versículos, que han sido relacionados muy pronto con la bajada de Jesús al

horas, al comienzo de la tarde. Los supliciados eran enterrados lejos, sin lamentaciones ni cortejos fúnebres. La valiente intervención de un miembro del consejo, el piadoso y apreciado José de Arimatea, impide esta última vergüenza (Mc 15, 42-46). Pide el cuerpo a Pilato y lo deposita en su propio sepulcro tallado en la roca. Dos mujeres son testigos de ello. La mención de sus nombres y del lugar de la sepultura nos conducen ya a la historia de la resurrección. El relato del entierro de Jesús es corto y escueto, sin ninguna tendencia teológica o apologética. Así podía significar para la comunidad creyente lo que J. A. Bengel resume en estas palabras: *sepultura mortem ratam facit* —la sepultura ratifica su muerte [24].

Hades, ver H. Riesenfeld, *The resurrection in Ezechiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings*, Uppsala 1948, 35 ss.

24. Bengel, *Gnomon*, sobre Rom 6, 3.

8

LA CUESTIÓN MESIÁNICA

Intencionadamente hemos dejado de lado hasta ahora (o por lo menos no hemos dado una respuesta explícita) una cuestión a menudo considerada en la tradición como la más importante y es la de saber si Jesús se ha considerado a sí mismo como el mesías y en qué sentido. Es lo que se llama de ordinario el problema de la conciencia mesiánica de Jesús. Sin embargo, esta formulación, demasiado psicologizante, no debe hacernos olvidar que el interés de los evangelios y de su tradición se centra esencialmente sobre el hecho de que Jesús es el mesías, mientras que no dicen casi nada con respecto al problema moderno de la «conciencia» de Jesús. La realidad y la tradición nos imponen aquí un límite muy preciso que no puede olvidarse ni un solo instante. Igualmente hay que prever desde el principio que, precisamente sobre este punto, la fe ha modelado la tradición de una manera substancial, lo que confirman las fuentes. Ahora bien, ¿se puede dudar en serio de que Jesús se ha considerado como el mesías y reivindicado la dignidad mesiánica? La respuesta a esta pregunta, como vamos a ver en seguida, no es tan fácil ni tan cierta como se piensa en general.

A muchos lectores les puede extrañar el que hayamos esperado hasta aquí para abordar explícitamente esta cuestión. Muchos piensan que debe ser tratada desde el principio y que no se puede verdaderamente comprender nada del mensaje ni de la historia de Jesús antes de haberla resuelto claramente. Nosotros no vemos las cosas así, y el lugar que dedicamos a esta cuestión, lejos de depender de ninguna consideración sobre la manera de disponer nuestra obra, resulta de una decisión objetiva impuesta por la predicación y por los hechos mismos de Jesús. En efecto, como hemos visto desde el comienzo de nuestra exposición, lo que constituye la particularidad del mensaje y de la acción de Jesús es que él se expresa por entero *en* su palabra y en su com-

portamiento; su dignidad no constituye un tema propio de su mensaje, previo a todos los demás.

A la luz del reino de Dios que irrumpe y de la presencia de Dios que proclama sus exigencias, cada una de sus palabras y cada uno de sus actos tiene desde ahora y para siempre un alcance decisivo. Siempre se trata del ahora y del hoy de cara a la eternidad; su palabra es acción y acontecimiento y sus obras significan que el reino de Dios ya ha comenzado. En este sentido, todo lo que él dice y hace expresa su misión. «Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis y los oídos que oyen lo que vosotros oís» «Bienaventurado el que no se escandaliza a causa de mí». El espíritu de Dios está obrando en sus hechos. Por eso les dice Jesús a los que le reprochan que está en colaboración con el diablo: «Yo os aseguro que se perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por muchas que éstas sean. Pero el que blasfeme contra el Espíritu santo, no tendrá perdón nunca, antes bien, será reo de pecado eterno» (Mc 3, 28-29) [1]. El mismo es la señal —y la única— que ha sido dada a esta «generación adúltera y pecadora», como dijo antaño Jonás a los ninivitas antes de que llegara la catástrofe (Lc 11, 29-32;

1. Mt y Lc han dado a esta sentencia una forma diferente: en ella se encuentra la palabra concerniente a la blasfemia contra el hijo del hombre que puede ser perdonada y la imperdonable blasfemia contra el Espíritu santo (Mt 12, 31-32: Lc 12, 10). Sin embargo, en la base de esta modificación se encuentra quizás una versión en la cual, en lugar de «hijos de los hombres» (en plural) se leía «hijo del hombre» (en singular). Esta última expresión fue entonces interpretada equivocadamente como un título mesiánico de Jesús y se ha añadido la idea de una blasfemia (perdonable) contra el «hijo del hombre» (así lo piensa también J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthäus*, Berlin [2]1914, 63; Id., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin [2]1911, 66 s, y R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 138). Es diferente la interpretación de H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Uberlieferung*, Gütersloh 1959, 282 ss, que considera la versión de Mc como secundaria con respecto a Q, El sentido de esta palabra ha sido modificado así considerablemente. En Mc. se trata de la blasfemia contra el espíritu de Dios, que manifiesta *ahora* su poder en los hechos de Jesús. Mt y Lc han introducido un pensamiento cristológico característico de una época posterior: «hijo del hombre» significa entonces Jesús en su figura de mesías todavía oculto y humillado. El Espíritu se ha manifestado solamente después de su resurrección y de su exaltación y, así, ya no hay ninguna blasfemia contra él que sea remisible. En una y otra versión, el «Espíritu» se refiere a épocas diferentes de la revelación. Sobre Mc 3, 28-29, cf. C. K. Barrett, *The holy Spirit and the gospel tradition*, London 1947, 103 ss, que interpreta la blasfemia contra el «Espíritu» en Mt y Lc como el pecado de apostasía de los miembros bautizados de la iglesia, al contrario de la blasfemia contra el hijo del hombre cometida por los paganos *antes* del bautismo. Cf. también E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia*. Eine Stude zu Mk 3, 28 f par, Mt 12, 31 f, Lk 12, 10, Lund 1968.

cf. p. 71). Pero Jesús es también la señal y el portador de la salvación para los que están perdidos y con los que él se sienta en la mesa (cf. p. 85-86). Su palabra: «Desgraciadas, vosotras que...» cae sobre las ciudades que han sido testigos de su acción y que sin embargo no estaban dispuestas a convertirse (Mt 11, 20-24), pero en su palabra está el perdón y la salvación de los enfermos y de los pecadores que vienen o que son conducidos a él en la fe. En el mismo Jesús se hace acontecimiento la irrupción del reino de Dios.

En la actitud de Jesús para con la ley y la actualización de la voluntad divina, hemos chocado continuamente contra la pretensión de Jesús y el misterio de su misión. El «en verdad yo os digo» de la predicación del reino de Dios corresponde exactamente al «pero yo os digo». La llamada de los discípulos, la elección de los doce y el movimiento suscitado por Jesús son impensables sin tal pretensión. Su entrada en la ciudad santa, la lucha que sostiene en ella, la purificación del templo, lo expresan. Pero también las llamadas de los enfermos y las súplicas de los endemoniados, las ilusiones que ponen en él los que le siguen, lo mismo que la indignación y el miedo de las autoridades judías que le entregan a Pilato, y finalmente su crucifixión como «rey de los judíos»; todo eso es respuesta a la interpelación que les viene al encuentro en la persona de Jesús.

Pero si se presenta de esta manera la cuestión concerniente a esta pretensión, no se le da una respuesta. Porque es muy extraño que Jesús no manifieste directamente la pretensión de ser el mesías, sino que la deja aparecer en su mensaje y en su acción sin intentar justificar el uno y la otra por una función preestablecida ni confirmar la dignidad que se está dispuesto a reconocerle. No responde ni a sus adversarios que le exigen una legitimación ni a sus partidarios que la esperan de él.

Esta extraña situación se expresa en los evangelios por medio de la paradójica doctrina del «secreto mesiánico» de Jesús. La encontramos especialmente en el evangelio de Marcos. En Mateo y en Lucas sólo tiene una forma atenuada, mientras que Juan la ha reemplazado por la doctrina no menos paradójica de la «gloria» del revelador *en* su encarnación y *en* su muerte. Tal como aparece en el evangelio de Marcos, deja traslucir manifiestamente el esfuerzo de interpretación de la comunidad pospascual [2]. Toda la historia de Jesús está aquí orientada en

2. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in der Evangelien*, Göttingen 1901, [4]1969 ha indicado esto de manera ejemplar. Ver también M. Dibelius, *Formgeschichte*, 231 s; R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 370 ss.

función de la pascua. Su mesianidad está oculta hasta entonces y no debe manifestarse abiertamente. Es verdad que se transparenta sin cesar a través de los hechos y de los gestos de Jesús: los demonios le reconocen y, llenos de pánico, ven en él a aquel que pondrá fin a su dominio; los que han sido curados por él quieren proclamar su poder; los discípulos querrían confesarle y proclamarle antes de su hora como mesías. Pero Jesús exige siempre el silencio y no tolera tal confesión y proclamación más que en el tiempo que seguirá a su muerte y a su resurrección. Tenemos un ejemplo de ello en las palabras que dirige a sus discípulos, después de que ellos hubieran sido un momento, cuando la transfiguración, los testigos de la gloria futura del resucitado: «Cuando bajaban del monte les ordenó que a nadie contasen lo que habían visto hasta que el hijo del hombre resucitara de entre los muertos» (Mc 9, 9). Estas consignas estereotipadas, esparcidas en todo el evangelio y a menudo inaplicables [3], lo mismo que las repetidas alusiones al no entender de los discípulos (6, 52; 7, 18; 8, 17-18, etc.), demuestran la unidad de la concepción teológica que está en la base de la obra del evangelista. Con razón, pues, se le ha llamado paradójicamente al evangelio más antiguo «un libro de epifanías misteriosas» [4].

Ahora bien, ¿cuál es la realidad histórica *(geschichtlich)* que hay detrás de todo eso? La idea del secreto mesiánico, en el evangelio de Marcos, presupone claramente la experiencia del viernes santo y de la pascua y aparece como el hilo conductor del evangelista en el plano teológico y en el plano literario. (Esto es particularmente visible allí donde se reconoce la mano del autor). Este dato nos impide querer hacer remontar sin más al Jesús histórico este tema del secreto mesiánico. Para admitirlo habría que encontrar en la tradición indicios muy diferentes que mostraran que Jesús habría «espiritualizado» en su mensaje la imagen tradicional del mesías. Pero las fuentes no dan casi ninguna justificación de ello aunque sea algo que se afirma a menudo. No quedaría más que la otra explicación: la doctrina dogmática del secreto serviría para ocultar el hecho de que al principio la historia de Jesús era una historia no mesiánica, que la comunidad habría transformado después de pascua, a la luz de la fe mesiánica [5]. Sin embargo, esta última explicación también suscita muchas difi-

3. Por ejemplo, Mc 5, 43; 7, 36; 8, 26. Cf. Wrede, *Das Messiasgeheimnis*, 33 ss; M. Dibelius, *Formgeschichte*, 69.
4. M. Dibelius, *Formgeschichte*, 232.
5. Así Wrede, Bultmann.

cultades. En efecto, por muy dispuestos que nos hayamos mostrado a someter la tradición a la crítica, no hemos encontrado ninguna razón para negar que, con su venida y su ministerio, Jesús ha suscitado efectivamente una espera mesiánica y la creencia de que él era el salvador prometido. La confianza expresada por los discípulos de Emaús: «Nosotros esperábamos que era él quien libraría a Israel» (Lc 24, 21) debe reflejar exactamente la convicción de los seguidores de Jesús antes de su pasión. Además, solamente esta creencia puede explicar el comportamiento de las autoridades judías y el juicio de Pilato. Finalmente la imagen que proponen los evangelistas aparece como mucho más digna de crédito cuando se sabe hasta qué punto, en los movimientos mesiánicos contemporáneos, profecía y reivindicación mesiánica son inseperables en el lenguaje de los jefes o al menos en el pensamiento de los adeptos.

Por eso no se debe hablar de una historia «no mesiánica» de Jesús antes de su pasión, sino más bien de un movimiento de espera mesiánica bastante vaga y de un hombre del que se esperaba que fuera el mesías, pero que ha defraudado las esperanzas que se ponían en él, y eso no sólo cuando él conoce el fracaso sino a lo largo de su predicación y de su actividad. En efecto, y eso es lo más sorprendente, de hecho no hay ninguna prueba cierta de que Jesús haya reivindicado ninguno de los títulos mesiánicos que le atribuye la tradición. En todo caso, ninguno de esos títulos interviene cuando él anuncia la venida del reino de Dios y actualiza la voluntad divina, aunque sea con respecto a su palabra y a sus hechos donde uno se compromete para el presente y para el futuro.

Lo que acaba de decirse no es algo discutible por el hecho de que los evangelios ofrezcan muchos textos explícitamente mesiánicos. Hay que reconocer inmediatamente en ellos el credo de la comunidad y la teología de la cristiandad primitiva. Tal es el caso de las dos genealogías, tan diferentes, de Mateo y de Lucas, que miran a presentar a Jesús como el hijo de David y el hijo de la promesa; lo mismo que en los prólogos de esos evangelios, que pintan de manera legendaria el misterio de su origen, y finalmente de los relatos del bautismo y de la tentación que no son dos crónicas históricas, sino que expresan en forma de narraciones didácticas, la misión y la persona de Jesús. Al decir esto no se niega de ninguna manera que la tradición tenga como punto de partida escenas que van desde el bautismo hasta la crucifixión y la resurrección, cuya historicidad no se debe negar de ninguna manera. Pero la posibilidad de encontrar un núcleo histórico en esos es-

critos es más o menos grande según los casos y la mayoría de las veces es muy floja; en general, esos diversos intentos no conducen más que a equivocarse sobre lo que el texto quiere decir realmente. Nos damos cuenta de ello rápidamente al tomar, por ejemplo, el relato de la transfiguración: sólo nos dice algo en la medida en que rechacemos la pretensión de saber qué es lo que «ha ocurrido históricamente». El relato parecido de la confesión de fe mesiánica de Pedro no constituye una excepción. Es cierto que se puede referir más claramente a un episodio histórico, aunque sólo sea por la indicación singular del sitio: Cesarea de Filipo. Pero tal como es contado, este episodio está completamente entremezclado de confesión y de reflexión de la comunidad posterior; no es solamente una escena histórica *(historische)*, sino un testimonio histórico *(Geschichtszeugnis)* de un género más elevado en el cual se inscribe la historia *(Geschichte)* de Jesús por entero, desde la cruz hasta la resurrección, y con ello al mismo tiempo la historia de una fe que primero debía romperse ante la cruz de Jesús, para encontrar un fundamento nuevo en esta misma cruz y en su resurrección.

Tampoco podemos sustraer de estas consideraciones las palabras del Señor en las que Jesús se da a sí mismo títulos mesiánicos: mesías, hijo de Dios, hijo de David, hijo del hombre. También aquí se ve que, según todas las probabilidades, recibieron su forma actual de la fe cristiana suscitada por la resurrección de Jesús. Avanzar tal afirmación, cargada de consecuencias, sólo es legítimo sobre la base de un examen crítico de cada texto; el excursus III da una breve indicación de ello. Si se tiene en cuenta lo que ya hemos dicho muchas veces, o sea que la tradición ha comprendido y transmitido la palabra de Jesús no solamente como una palabra del pasado sino como la palabra de aquel que ha subido al cielo y que está siempre presente, se concibe que sus palabras hayan podido tomar esta forma nueva. En las palabras prepascuales de Jesús se han podido integrar títulos honoríficos que en realidad presuponen el final de su carrera, precisamente porque aquel que ha resucitado y subido al cielo no era para los creyentes otro distinto que el Jesús terrestre de Nazaret. Todos esos títulos hablan de la omnipotencia que Dios da a Jesús, de la salvación que por medio de él Dios ha realizado para el tiempo y para la eternidad, y de su dignidad, de su itinerario y de su obra, pero lo hacen siempre de tal manera que el final y la realización aparecen en plena continuidad con su existencia terrestre (capítulo 9). Con esto no negamos que todos esos títulos honoríficos reflejen la influencia y el eco de lo que encontramos conti-

nuamente en la palabra prepascual de Jesús. Lo que Jesús anuncia y reivindica, el reino de Dios, comienza en él mismo y en su obra, la salvación y el juicio se deciden ahora, y el carácter particular y único de sus relaciones con el Padre, que se expresa en muchas palabras suyas, se encuentra en los títulos mesiánicos que le da la comunidad. Pero resulta curioso el hecho de que el Jesús terrestre no haya reivindicado para sí ninguno de esos títulos.

Este juicio puede parecer extraño porque en el relato del interrogatorio del sanedrín (Mc 14, 61-62), a la pregunta del gran sacerdote: «Eres tú el cristo, el hijo del Bendito?», se oye a Jesús responder por primera vez abiertamente: «Tú lo has dicho». También en la escena de la confesión de Pedro según Mateo, Jesús acepta la confesión mesiánica (16-17). Pero los dos textos reflejan claramente la fe cristiana de la comunidad [6]. Lo que se acaba de decir para el título de mesías vale también para el título de Hijo. La expresión «Hijo», empleada exclusivamente en las confesiones de fe de la comunidad primitiva, es un título de dignidad mesiánica (cf. p. 201-202). Desconocido como tal en el judaísmo, no se le encuentra en los sinópticos más que en dos pasajes que, como se subraya a menudo, los dos hacen pensar en el lenguaje del evangelista Juan, y que, por otra parte, apenas se pueden atribuir al Jesús histórico. Igualmente, no se encuentra ninguna palabra en la que Jesús se aplique a sí mismo el título de hijo de David.

Unicamente el título de hijo del hombre ocupa un puesto particular en las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo. Proviene, como ya hemos visto antes (cf. p. 38-39), de los escritos apocalípticos del judaísmo tardío y no designa, como a menudo se ha interpretado equívocamente, a un hombre por contraposición a un ser divino y celeste, sino a una figura mítica transcendente; es un título honorífico sin igual y de ninguna manera un nombre que convendría a un hombre en su humillación. Esta figura se aparece al visionario del libro de Daniel, «como un hijo de hombre». Desciende de las nubes del cielo y recibe un reino eterno, el dominio sobre todos los pueblos (Dan 7, 13-17). El escritor apocalíptico ve en él un símbolo del pueblo de Israel, pero ya los escritos apocalípticos posteriores muestran que esta extraña figura es equivalente al mesías (Hen 48, 2-3; 62-63; 4 Esd 13). En la espera del hijo del hombre se expresaba una esperanza que sobrepasaba con mucho los estrechos límites del nacionalismo judío

6. Sobre Mc 14, 53 ss, cf. p. 171; sobre Mt 16, 17, cf. p. 199.

y que abarcaba al mundo entero. Trae consigo el final del mundo antiguo y la aurora del nuevo.

No se puede dudar de que la cristiandad palestina primitiva identificara a Jesús con la figura del hijo del hombre que ha de venir para juzgar al mundo y salvar a los suyos. Esta espera formaba parte de la más antigua cristología de la iglesia primitiva. Pero pronto no quedará ninguna traza de ello porque, sobre todo con la penetración del evangelio en el mundo helénico, el sentido original del título «hijo del hombre» dejará de ser comprendido y se apagarán las esperanzas que llevaba consigo, mejor dicho, han encontrado una nueva expresión. Los tres primeros evangelios son las únicas fuentes que nos han quedado de esta espera del hijo del hombre. En el evangelio de Juan, este título se oculta tras otros muchos títulos mesiánicos y de majestad, aunque a veces se le encuentra en diversos sitios, pero dependiente de la antigua tradición de la cristiandad primitiva (Jn 1, 51; 3, 14; 5, 27; 6, 27). Ya no aparece en Pablo ni en ningún otro escrito neotestamentario, exceptuando Hech 1, 13 y Ap 1, 13.

Por eso es más notable aparentemente la frecuencia con la que el título de hijo del hombre se repite en los tres primeros evangelios y en las fuentes utilizadas por ellos, y eso siempre en las palabras de Jesús mismo; porque no se le utiliza en los relatos sobre Jesús ni cuando alguien se dirige a él o cuando se le confiesa. Eso parece indicar indiscutiblemente que Jesús ha debido aplicarse a sí mismo ese título. Pero en nuestro estudio histórico conviene avanzar con prudencia también aquí. Lo único cierto es que existen palabras de Jesús que evocan al hijo del hombre en el sentido de la espera apocalíptica, como siendo aquel que debe venir sobre las nubes del cielo. Muchas de esas sentencias han podido pasar, sin modificación notable, de la tradición apocalíptica judía a la tradición cristiana. Por el contrario, otras remontan indudablemente a Jesús mismo[7]. Tal es el caso especialmente

7. Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en W. Schneemelcher, ed., *Festschrift für G. Dehn*, Neukirchen 1957, 51 ss, intenta establecer la prueba de que las palabras concernientes al hijo del hombre, sin excepción, incluso las del hijo del hombre celeste, deben ser atribuidas a la tradición posterior de la comunidad, porque los pasajes relativos al reino de Dios y los que se refieren al hijo del hombre están separados en otros lugares de la tradición. E. Schweizer, *Der Menschensohn*. Zur eschatologischen Erwartung Jesú: ZNW 50 (1959) 185-209, niega igualmente la autenticidad de los textos escatológicos, pero con reservas en cuanto se refiere a las palabras de los otros grupos. Sobre la controversia con Vielhauer, ver Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Uberlieferung*, Gütersloh 1959, 298 ss.

para la palabra dirigida a los discípulos: «Todo el que se declare por mí ante los hombres, también el hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios» (Lc 12, 8-9; cf. Mc 8, 38). Hay que señalar que Jesús no se nombra aquí a sí mismo hijo del hombre sino que habla de él en tercera persona. Por otra parte, establece al mismo tiempo una relación muy estrecha entre el juicio de aquel que debe venir y su propia persona, y entre la decisión que se toma para con él mismo y el veredicto futuro del juez del mundo. Aquí nos encontramos ante la roca de la tradición, las propias palabras de Jesús. La tradición ha borrado, en muchos casos, la diferencia existente entre Jesús mismo y el hijo del hombre, como lo muestran ya las transformaciones que han sufrido numerosas palabras de Jesús en los evangelios.

Pero la tradición nos ofrece algo más. Contiene otros pasajes concernientes al hijo del hombre en los que no se trata de la venida del juez del mundo, sino del hijo del hombre que debe soportar muchos sufrimientos, ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, llevado a la muerte y resucitar el tercer día (Mc 8, 31...). La literatura apocalíptica no ofrece aquí ningún paralelo. Estos textos expresan una paradoja sin equivalente: el hijo del hombre en las manos de los hombres (Mc 9, 31), el juez del mundo, juzgado él mismo. Estos anuncios de la pasión no están muy marcados por la espera del que ha de venir sino más bien por una cierta experiencia que se vuelve hacia el pasado, hacia el Jesús terrestre; su contenido es el divino «conviene» que concierne a la pasión y la resurrección de Jesús. La historia de la pasión y de la pascua de Jesús ha pasado en esas profecías hasta en los más pequeños detalles. Desde el punto de vista de la historia de la tradición es, pues, difícil el admitir que esas palabras hayan sido pronunciadas por Jesús; pertenecen a una etapa ulterior en la que la historia de Jesús ya está realizada y por eso sus palabras han adquirido una forma nueva. ¿El concepto del hijo del hombre ha perdido así su sentido original? Es cierto que al ser aplicado a Jesús ha recibido un contenido nuevo. Pero lo que precisamente quieren decir estas palabras es: *éste* y ningún otro, es el que se espera; el que ha sido rechazado, el crucificado, y ningún otro, es el portador de la omnipotencia de Dios en orden a la salvación y al juicio.

Se concibe así que otras sentencias de la tradición sobre el hijo del hombre puedan hablar del Jesús terrestre como hijo del hombre, sin mencionar ni su venida, ni su sufrimiento, ni su re-

surrección (Mc 2, 10.28; Mt 8, 20; 11, 19). Es bien evidente que aquí el título recapitula todo lo que se podía decir de Jesús puesto que «hijo del hombre» y «Jesús» forman una unidad definitivamente indisociable y pueden incluso, como lo muestra la tradición, ser substituidos uno por otro.

En todo caso los pasajes citados nos permiten reconocer hasta qué punto la tradición, justamente en este punto, era algo movedizo: no solamente nos transmite la palabra de Jesús sino que en esta transmisión se produce un fenómeno de apropiación y de interpretación de su figura a partir de su realización final.

Si es exacto lo que acabamos de decir, eso significa que el Jesús histórico ha hablado ciertamente de la venida del hijo del hombre, juez del mundo, en el sentido de la esperanza de los apocalipsis contemporáneos. Y eso, con la asombrosa certeza de que la decisión tomada con respecto a su persona y a su mensaje será ratificada el día del juicio; sin embargo él no se ha designado a sí mismo con el título de hijo del hombre. También es difícil admitir que el Jesús terrestre se haya considerado como aquel cuya misión era la de ser el juez divino del mundo [8]. Esta hipótesis, sostenida de buen grado recientemente, se apoya en la doctrina apocalíptica según la cual el hijo del hombre, juez del mundo, quedaría oculto en Dios hasta el día en que se revelaría desde el cielo. A la luz de esta noción de vida oculta en Dios Jesús habría comprendido el tiempo de su humillación terrestre, sabiendo que estaba designado como el hijo del hombre que deberá aparecer más tarde en la gloria [9]. Pero ¿qué palabra de Jesús nos autoriza a confundir ideas y concepciones completamente diferentes: por un lado el hijo del hombre oculto en el cielo, tal como lo enseñaban los apocalipsis, y por otro el reino de Dios oculto en la palabra y en la obra de Jesús, tal como lo proclama su mensaje? Ninguna de sus palabras evoca un *messias designatus*.

Podemos admitirlo con una gran probabilidad: solamente la más antigua tradición, con su fe en aquel que ha resucitado y que vendrá para juzgar al mundo, ha introducido ese título de majestad en las palabras del Señor allí donde no se encontraba al principio. Esas palabras reflejan así el mismo procedimiento de apropiación y de interpretación por parte de los creyentes, como hemos podido reconocer en tantos textos mesiánicos.

El resultado de estas consideraciones, lejos de ser negativo, es eminentemente positivo. Nos llevan a la constatación de la base

8. M. Dibelius, *Jesus*, 79 s; opinión semejante en E. Percy, entre otros.
9. Así M. Dibelius, *Jesus*, 81-85.

de toda nuestra exposición sobre el mensaje y la historia de Jesús, a saber, que el carácter «mesiánico» de su ser está incluido *en* su palabra y *en* su acción y en la inmediatez de su manifestación histórica. Ninguno de los conceptos corrientes, ninguno de los títulos, ninguna de las funciones que conocían la tradición y la espera judías, llega a legitimar la misión de Jesús ni a agotar el misterio de su persona. Y para explicar este misterio no se puede recurrir a ningún sistema dogmático, por muy elaborada que sea su lógica. Así resulta más comprensible que el misterio de su ser no pudiera manifestarse a sus discípulos más que en el momento de su resurrección.

9

JESÚS EL CRISTO

La historia de Jesús no termina con su muerte. Comienza de nuevo con su resurrección. El disperso y desamparado grupo de sus discípulos se reúne y, por la fe en él y en la espera de su vuelta, se convierte en una comunidad a la que el espíritu del Señor resucitado y glorificado le garantiza su presencia y su venida al final de los tiempos. Mudos hasta entonces, comienzan a hablar y anuncian «las maravillas de Dios» (Hech 2, 11). Su testimonio suscita una nueva fe, pero también una oposición y una persecución nuevas. Es el comienzo de la historia de la iglesia, el comienzo de su misión más allá de las fronteras de Palestina hasta el mundo entero. Será una historia muy agitada y turbulen ta. Durante su curso el mundo es interpelado por el evangelio, pero la iglesia se ve también impulsada por el mundo a comunicar el mensaje de Jesucristo de una forma siempre nueva y en nuevas lenguas. Esta historia ha marcado poderosamente los pueblos y el corazón de los hombres; pero también está llena de fracasos y de fallos. Es una historia de fidelidades e infidelidades, de conocimientos y de errores, de victorias y de derrotas. De estas últimas se puede decir que bastante a menudo las aparentes victorias de la cristiandad pueden llamarse sus fracasos y viceversa, si se considera esta historia a la luz de la misión recibida y de la fe. Todo eso es la historia de Jesucristo, de su omnipotencia, y también de su pasión que no se termina nunca.

Esta historia desborda los límites de nuestro estudio. Aquí no queremos más que esbozar sus comienzos. En su origen se encuentra el hecho de que el anunciador Jesús de Nazaret forma parte integrante del mensaje de la fe y es él mismo el contenido de lo que se anuncia; aquel que invita a la fe es el objeto de la fe: «Nosotros creemos y sabemos que tú eres el santo Dios» (Jn 6, 69). Según una concepción moderna bastante extendida, la etapa decisiva de la que ha nacido la fe cristiana sería el final de

Jesús en la cruz, o sea el final trágico de un profeta que, incomprendido y perseguido, había predicado una gran idea y había muerto por esta idea, víctima de un trágico malentendido. Por eso, hasta una época muy reciente, algunos lanzaban la idea caprichosa de que había que abrir de nuevo el proceso de Jesús y revocar el error, de alcance histórico universal, cometido por la justicia judía y romana. Desde este punto de vista, se puede dar crédito históricamente al mérito de los discípulos de no haber sucumbido ante la persecución y la terrible propaganda dirigidas contra su maestro, de haber resistido animosamente a la maldad y a la mentira y, después de un breve período de terror que les había paralizado, de haber recobrado fuerzas para asumir con intrepidez la herencia dejada por su maestro y proclamar por el mundo su enseñanza. Esta forma de explicar los orígenes de la historia cristiana explicaría igualmente la fe pascual de los discípulos; sería el resultado psicológico producido por la enorme impresión que había hecho en ellos la personalidad de Jesús. «¡Jesús era demasiado grande para poder morir!» (Lagarde).

Sin embargo, por plausible que pueda aparecer tal interpretación, no encuentra ningún fundamento en las fuentes neotestamentarias. No solamente el creyente, sino también el historiador debe reconocer lo poco que las fuentes de que disponemos justifican tales teorías y lo inadecuadas que son aquí las categorías que querrían dominar la historia de los orígenes del cristianismo. Pero ¿el historiador no tiene mejores medios para penetrar en el misterio de la resurrección de Jesús y del origen de la iglesia? Nadie podrá negar que la investigación y los conocimientos históricos chocan aquí con unos límites infranqueables. Pero el no violarlos con una explicación demasiado hábil es ya un paso adelante.

1. *La resurrección*

El acontecimiento de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, su vida y su reinado eterno escapan a la ciencia histórica. Esta no puede precisarlos y «cosificarlos» como lo hace con otros acontecimientos del pasado. El último dato histórico al que puede llegar es la fe pascual de los primeros discípulos. El nuevo testamento no se queda mudo sobre la significación del mensaje y de la experiencia que fundan esta fe. No se trata de la experiencia singular de unos cuantos iluminados ni de una opinión teológica particular de algunos apóstoles, que habría tenido

la suerte de imponerse en el curso de los tiempos y de hacer época. No, por todas partes donde hubo en el cristianismo primitivo testigos y comunidades, y cualesquiera que sean las diferencias de su mensaje y de su teología, todos están unidos en la fe que confiesa al resucitado. Pablo lo ha expresado con una fuerza particular, y en esto su pensamiento es representativo de toda la cristiandad primitiva: «Pues bien, tanto ellos (o sea, los otros apóstoles) como yo, esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído» (1 Cor 15, 11). El mismo Pablo dice precisamente, en este capítulo 15 de la primera carta a los corintios, que la fe está esencialmente ligada al mensaje de la resurrección de Cristo: «Y si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también vuestra fe. Y somos convictos de falsos testigos de Dios porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó» (15, 14-15). «Y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana: estáis todavía en vuestros pecados» (15, 17). Se nos ha mentido y hemos mentido, embusteros y enemigos de un Dios que no tiene absolutamente nada que ver con el mensaje que proclamamos. Entonces más vale abandonar, hoy mejor que mañana, este cristianismo imaginario y juntarse con aquellos cuya divisa parece expresar una alegría sencilla cuando en realidad oculta una resignación desesperada: «Comamos y bebamos porque mañana moriremos» (15, 32).

En este texto en el que vierte sobre sus oyentes una avalancha de consecuencias espantosas, Pablo no habla, desde luego, como uno que se apega con ansiedad a una pura ilusión, intentando escapar al rigor de unas perspectivas que reducirían todo a la nada. Al contrario, prefiere afrontarlas, más bien que apoyarse en un fundamento frágil. No puede oponerles más que una sola cosa, con toda su sencillez: «Pero no; Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron» (15, 20).

Sin embargo, si es cierto, incluso desde un punto de vista exclusivamente histórico, que sin el mensaje de la resurrección de Cristo no habrían llegado hasta nosotros en la cristiandad ni evangelio, ni el menor relato, ni la menor epístola del nuevo testamento, ni fe, ni iglesia, ni culto divino, ni oración, no deja de ser difícil, e incluso imposible, hacerse una idea satisfactoria sobre el «cómo» del acontecimiento pascual. Hay una tensión evidente entre la claridad del *mensaje* pascual por una parte, y, por otra la ambigüedad y el carácter problemático de los *relatos* de pascua desde el punto de vista histórico. No se puede entrar aquí en todos los detalles. Todo lector atento y crítico del nuevo testamento puede ya hacerse una idea del carácter problemático

de la tradición pascual, al comparar las apariciones del resucitado enumeradas por el apóstol en el texto pascual más antiguo y más seguro, fijado mucho antes de Pablo (1 Cor 15, 3-5), con los relatos de los evangelios [1]. La antigua fórmula, que tiene casi el estilo de una crónica oficial, menciona numerosas apariciones del resucitado que no han dejado ninguna traza en los evangelios. Por el contrario, no conoce, por ejemplo, la hitoria de las mujeres en el sepulcro, ni la de los discípulos de Emaús, que son recogidas en los sinópticos. Sabemos, por la fórmula paulina, que Pedro ha sido el primer testigo del resucitado, lo que es igualmente confirmado por Lc 24, 34 y por el puesto preponderante de Pedro en la comunidad primitiva, pero no poseemos, al menos en los evangelios canónicos, el relato de esta primera aparición a Pedro solo [2]. La mayoría de las apariciones enumeradas por Pablo nos orienta hacia Galilea donde los discípulos, o por lo menos algunos de ellos, se han vuelto después de la crucifixión, antes de que la comunidad se haya formado en Jerusalén bajo la dirección de Pedro y de los doce [3]. Pero también hemos de tener en cuenta las apariciones que han tenido lugar en Jerusalén o en los alrededores. Pronto, como lo muestra la tradición, se da más importancia a estas apariciones que a las que tuvieron lugar en Galilea, lo que se explica fácilmente por el puesto que ocupó la comunidad de la ciudad santa. Marcos nos revela también, y Pablo lo confirma, que Galilea fue el lugar del primer encuentro del resucitado con sus discípulos (16, 7), porque el descubrimiento por parte de las mujeres del sepulcro vacío no es un relato de aparición. Solamente en Mateo (28, 9-10) ese relato lleva a una apa-

1. Mc 16, Mt 28, Lc 24, Jn 20-21. Para lo que sigue, ver H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Ostereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1952, 4 ([2]1958).

2. E. Stauffer, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri:* Zeitschrift für die Kirchengeschichte 62 (1943-1944) 11 ss; O. Cullmann, *Saint Pierre*, Neuchâtel-Paris 1952, 51-52, defiende la hipótesis perfectamente plausible según la cual el final del texto original del evangelio de Mc se habría perdido, y que en él debía encontrarse el relato de la aparición a Pedro. Lc 5, 1-11; Jn 21, 15-19 son quizás el reflejo del primer encuentro del resucitado con Pedro. Cf. von Campenhausen, *Ablauf*, 16 s; R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 275 ss considera también el relato de la confesión de fe de Pedro como si hubiera sido originalmente un relato pascual que habría sido trasladado a la vida de Jesús. Cf. R. E. Brown, *The gospel according to John*, New York 1970: «The Catch of Fish in John XXI and the Tradition of an Appearance to Peter», 1085-1092.

3. Algunos elementos nos autorizan a pensar que los discípulos han vuelto a Jerusalén para pentecostés: cf. G. Kretzschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten:* Zeitschrift für die Kirchengeschichte 66 (1954-1955) 209 ss, 252 s.

rición. Igualmente Juan, que cuenta los detalles de los acontecimientos de una manera muy diferente de los sinópticos, hace que el resucitado se encuentre con María Magdalena y luego con los discípulos reunidos. Pero los dos evangelistas cuentan además las apariciones galileas (Mt 28, 16-20; Jn 21, 1-23). De modo diferente los otros evangelistas, Lucas ha colocado de manera coherente todas las apariciones en Jerusalén y en sus inmediatos alrededores [4].

Los relatos pascuales de los evangelistas difieren considerablemente en los detalles y la tradición a la que remontan es mucho menos unificada que la que está en la base de los relatos de la pasión. Eso basta para mostrar que en este punto la tradición tenía ya una larga historia. No hay que extrañarse ante las lagunas, o incluso las excrecencias «legendarias». En todo caso el mensaje pascual es anterior a los relatos y se ha concretado en cada uno de ellos de manera muy distinta. Algunos dan al acontecimiento de la resurrección una expresión tangible. Tal es el caso en el relato que nos habla de las mujeres en el sepulcro vacío. Tal como es contado, se presenta, lo mismo que las narraciones propias a cada evangelista, en forma de «leyenda» y no es necesario subrayar aquí todas las dificultades históricas que presenta. Asimismo, la frase que termina el relato y que afirma que las mujeres «no dijeron nada a nadie» (Mc 16, 8), nos autoriza a admitir que ha emergido tardíamente en la tradición [5]. Por lo demás, ¿cómo ha sido contada esta historia? Discrección y sobriedad extremas: no se nos presenta el maravilloso acontecimiento de la resurrección, lo cual contrasta fuertemente con los relatos legendarios ulteriores que caen en lo novelesco y que no dudan en adornar el cuadro, llegando a hacer de los ancianos y de los centinelas los testigos del milagro [6]. Con mucha mayor fuerza resuena así el mensaje pascual en los labios del ángel: «No os asustéis. Jesús de Nazaret, el crucificado, a quien buscais ha resucitado, no está

4. Mc 14, 28 falta en Lc; Mc 16, 7 está, modificado en Lc 24, 6. Subyacente a eso se encuentra una concepción de la historia según la cual Jerusalén ocupa un lugar especial: cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen [3]1960, 124 ss.

5. Esta interpretación es contestada, equivocadamente en mi opinión, por H. von Campenhausen, *Ablauf*, 27 s, 36 s. Considero igualmente poco convincente su intento de encontrar un núcleo histórico en el relato, al que sin embargo él también concede, «hasta un cierto grado», un carácter «legendario».

6. Así en el *Evangelio de Pedro*, 8-9. Pero Mt también introduce a los guardianes del sepulcro como testigos (28, 11-15). Cf. v. Campenhausen, *Ablauf*, 28 ss.

aquí. Ved el lugar donde le pusieron» (Mc 16, 6); «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?» (Lc 24, 5).

En el cristianismo primitivo, el mensaje de la resurrección y de la fe que le corresponde no dependen de representaciones uniformes del cómo del acontecimiento pascual o del cómo de la realidad corporal del resucitado. Tenemos la prueba de ello en el hecho de que la más antigua interpretación cristiana no hace distinción entre la resurrección de Cristo y su exaltación a la derecha del Padre[7]; solamente más tarde se ha formado la idea de una estancia temporal del resucitado sobre la tierra que se termina con su ascensión.

De lo que se ha dicho resulta que también los relatos pascuales deben comprenderse como testimonios de la fe y no como unas actas o unas crónicas. *En los relatos pascuales* es donde hay que buscar *el mensaje pascual.* Con esto no queremos decir de ninguna manera que el mensaje de la resurrección de Jesús no sea más que un producto de la comunidad creyente. Es cierto que la forma en la que nos ha llegado a nosotros ha sido modelada por esta fe. Pero es igualmente cierto que las apariciones del resucitado y la palabra de los testigos son el fundamento primero de esta fe. Lo que se ha precisado poco a poco en la comunidad hasta convertirse en certeza es que Dios mismo ha intervenido con su mano omnipotente en medio de un mundo revuelto, que él ha arrancado a este Jesús de Nazaret del poder del pecado y de la muerte que le habían atacado y lo ha dado al mundo como maestro. Para el pensamiento cristiano de los orígenes la pascua es ante todo Dios que reconoce y que rehabilita a este Jesús en el que el mundo no quería creer y al que habían sido infieles hasta sus discípulos. Esa es la irrupción del nuevo mundo de Dios en el viejo mundo marcado por el pecado y por la muerte, y es además la inauguración y el comienzo de su reinado. Es un acontecimiento *en* este tiempo y *en* este mundo, pero es al mismo tiempo un acontecimiento que impone un final y un límite a este tiempo y a este mundo. Es verdad que solamente la fe hace percibir este acontecimiento (Hech 10, 40-44); no puede ser demostrado y observado como un acontecimiento que se desarrolla en el tiempo y el en espacio. Y sin embargo, atañe a este mundo, como una acción de salvación y de juicio, y debe ser proclamada hasta los confines de la tierra. Señalemos cómo resuena aquí, de una forma nueva, el mensaje propio de Jesús sobre el inminente reino de

7. Comp. Jn 3, 14; 12, 32.34; Hech 2, 33; 5, 30-31; Flp 2, 9; Heb 1, 3-13; 8, 1, etc. Cf. R. Bultmann, *Theologie*, 47-84.

Dios; pero ahora Jesús mismo, por su muerte y su resurrección, está centrado en este mensaje y se ha convertido en su centro.

Es innegable que todos los testimonios neotestamentarios sobre la resurrección expresan el contraste entre lo que los hombres han hecho y hacen, y lo que Dios ha hecho y ha realizado en Jesús y por él. Los primeros cristianos no se consideran de ninguna manera como aliados de Dios o como compañeros de lucha de su Señor. Se consideran como vencidos que han perdido todo lo que habían creído hasta entonces. Según los relatos pascuales, los hombres que encuentra el resucitado han llegado al límite de sus posibilidades. Aterrados y desamparados por su muerte, están de luto por su maestro y andan errantes cerca de la tumba con su amor inútil, buscando con sus pobres medios detener el proceso de descomposición, como las mujeres en el sepulcro; discípulos llenos de miedo que se aprietan unos con otros, como los animales durante la tormenta (Jn 20, 19-20). Lo mismo ocurre con los dos discípulos que en la tarde de pascua van hacia Emaús, perdidas sus últimas esperanzas. Habría que poner todos los relatos en completo desorden para que concordaran con las palabras de Faust: «Festejan la resurrección del Señor porque ellos mismos han resucitado». No, ellos mismos no han resucitado. Lo que ellos viven con miedo y con angustia, lo que despertará en ellos progresivamente alegría y entusiasmo es un cambio radical: en este día de pascua ellos, los discípulos, están marcados por la muerte, mientras que vive aquel que ha sido crucificado y enterrado. Los que le han sobrevivido son los muertos, mientras que el que ha muerto vive.

La disposición interior de los discípulos no basta para explicar el milagro de la resurrección, que tampoco encuentra nada paralelo en el ciclo eterno de la muerte y del renacimiento de la naturaleza, idea que por lo demás es absolutamente extraña a la Biblia. El pasado y el presente no tienen su unidad más que en la persona de Jesús mismo, de este hombre, Jesús de Nazaret, al que Dios «ha hecho Señor y Cristo» (Hech 2, 36) por la resurrección y la exaltación. Así es el resucitado mismo quien revela primero el secreto de su historia y de su persona y muy especialmente el sentido de su sufrimiento y de su muerte.

Esto se relata de manera conmovedora en el episodio de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) en el que el resucitado, todavía desconocido para ellos, les viene a acompañar en el camino. Cuentan al extranjero que está a su lado la terrible historia de su maestro, que ha defraudado todas sus esperanzas; le cuentan incluso los acontecimientos de la mañana de pascua; pero todo

eso es para ellos una historia sin final. Todo el mundo la conoce, y solamente este extranjero parece ignorarla, hasta el momento en que éste toma la palabra y les revela el sentido profundo y liberador de todos esos acontecimientos: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?» (Lc 24, 25-26). Así reanima en su corazón el fuego que se había extinguido y ellos experimentan su presencia en la comida de la tarde. Ciertamente tampoco los discípulos de Emaús pueden retenerle como si se tratara de un compañero de ruta terrestre. El resucitado no es como ellos. Desaparece de nuevo. Pero en la palabra que les dice, en la comida que celebra con ellos, tienen la prueba de su resurrección y de su presencia. Entonces se vuelven como testigos hacia sus hermanos, que afirman a su vez con la mayor alegría: «¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!» (24, 34).

De los numerosos testimonios neotestamentarios sobre el contenido y la significación de la resurrección, no citaremos más que el comienzo de la primera carta de Pedro: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien, por su gran misericordia, nos ha regenerado mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos» (1 Pe 1, 3). La comunidad a la que va dirigida esta carta es designada como una colonia de extranjeros: su fe en el crucificado y resucitado hace de ellos unos «extranjeros de la dispersión» (1, 1) cuya ciudadanía está en el cielo (cf. Flp 3, 20). Pero en cuanto tales, han «nacido de nuevo», habiendo recibido el don de la vida de Cristo. Eso les llena de una «viva esperanza» que no se evapora en simple ilusión, como ocurre con las esperanzas terrestres, después del espacio de una noche. La primera carta de Pedro, sin ocultar a los creyentes las dificultades de su itinerario terrestre, puede decir de ellos: «Vosotros, a quienes el poder de Dios, por medio de la fe, protege para la salvación» (1, 5).

2. *La iglesia*

La iglesia tiene su origen en la resurrección de Jesucristo, entendida no como una fecha de calendario, sino como lo que la funda. La historia de pentecostés, tal como la relata por Lucas —el escritor del nuevo testamento que se interesa más que ningún otro por las fechas y los momentos de la historia, particularmente por los de la historia de la salvación, y que sitúa en pentecostés el

día de la efusión del Espíritu santo—, muestra que la resurrección y la exaltación de Jesús están indisociablemente ligadas al envío del Espíritu (Hech 2, 32-33). La fundación de la iglesia no es, pues, la obra del Jesús terrestre sino del resucitado, como lo dice igualmente, sin posibilidad de equívoco, la famosa palabra de Jesús, controvertida desde el punto de vista de la historia de la tradición, que es transmitida en las tradiciones propias a Mateo[8]. La respuesta de Jesús a la confesión mesiánica de Pedro está expresada en estos términos: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edifi*caré* mi iglesia, y las puertas del hades no prevale*cerán* contra ella. A ti te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que ates en la tierra *quedará* atado en el cielo, y lo que desates en la tierra *quedará* desatado en los cielos» (Mt 16, 17-19).

Una cosa está bien clara en esta palabra que ha marcado a la historia más que ninguna otra: Jesús habla aquí de un futuro[9] que está todavía por venir, pero de un futuro terrestre que es también un futuro definitivo. La construcción de la iglesia sobre la roca de Pedro tendrá lugar en la tierra y las decisiones por él tomadas aquí en la tierra de «atar» y de «desatar» serán ratificadas por el último juicio de Dios en el cielo.

8. De los innumerables trabajos sobre Mt 16, 17-19 señalo solamente, entre los más recientes, A. Oepke, *Der Herrnspruch über die Kirche Mt* 16, 17-19 *in der neuesten Forschung*, en *Studia Theologica*, Lund 1848-1950, 110 ss; O. Cullmann, *Saint Pierre*, 1952, 143 ss (donde se encuentra también una historia muy completa de la exégesis). Los dos, Oepke y Cullmann, son partidarios, junto con otros, de la autenticidad histórica de esta palabra. Por el contrario H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953, 140 s: «El hecho de que la fundación de la iglesia sobre Pedro sea impensable en labios de Jesús, no debería ser puesto en duda, a pesar de los recientes intentos de salvamento». Cf. también R. Bultmann, *Die Frage der Echtheit von Mt* 16, 17-19: Theologische Blätter 20 (1941) 265 ss; W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, en *Studia Theologica*, Lund 1943, 32 ss; M. Strathmann, *Die Stellung des Petrus in der Urkirche:* ZST 20 (1943) 223 ss; O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde:* ZNW 48 (1957) 49 ss. Entre los trabajos católlicos: A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung:* BiblZ 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; recientemente, en los *Mélanges O. Karrer*, 1959, especialmente los artículos de A. Vögtle, J. Rinnger y J. Schmid, 54 ss, 271 ss, 347 ss. Cf. B. Rigaux, *San Pedro y la exégesis contemporánea:* Concilium 27 (1967) 149-177.

9. Los verbos tienen de manera simétrica el sentido futuro. Es difícil traducir δώσω «yo quiero darte» como hace Jeremias (ThWNT III, 749, W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff*, 52, n. 74 se opone a ello con razón.

El carácter semítico de la lengua, que se manifiesta en los menores detalles del texto, muestra que nos encontramos aquí en presencia de una tradición muy antigua. Lo vemos ante todo en el juego de palabras que es propio del arameo [10]: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra yo construiré mi iglesia». La expresión que designa los poderes y la función de Pedro —«atar» y «desatar»— es una expresión judía corriente para designar el poder que tienen los rabinos de enseñar y de vigilar por la disciplina, lo mismo que el término de ese «poder de las llaves» (23, 13) del que han abusado los escribas. Sin embargo, es posible preguntarse si el Jesús histórico ha pronunciado esas palabras. Ante todo no hay ningún texto paralelo en los otros evangelios y, en toda la tradición sinóptica, éste es el único lugar en el que el término *ekklesia* tiene el sentido de iglesia universal, porque en Mt 18, 17, donde se le encuentra una vez más a propósito de las consignas a la comunidad, tiene el sentido de reunión de la comunidad. Sobre todo, este concepto se armoniza difícilmente con el anuncio de Jesús sobre la venida inmediata del reino de Dios. La palabra que traducimos por «iglesia» tiene su origen en la lengua judía del antiguo testamento y designa el pueblo de Dios del final de los tiempos, los elegidos, los santos de Dios. Este sentido está ciertamente en la base del término *ekklesia* en Mt 16, 18, pero finalmente ha venido a significar una institución que tiene plena autoridad doctrinal y jurídica y que está ligada a la función monárquica de un apóstol particular [11], institución que se sitúa en un lugar bien determinado entre la resurrección y el juicio final. Por eso es difícil atribuir al Jesús terrestre esta frase sobre la iglesia; es más bien la tradición la que la ha puesto en sus labios, una tradición particular bastante limitada y que difícilmente concuerda con otras informaciones que nos han sido dadas sobre Pedro y sobre la comunidad primitiva [12].

10. En el arameo se encuentra las dos veces *Kephā*. También en griego es perceptible el juego de palabras (πέτρα = roca y πέτρος = Pedro), como en francés. En todo caso, no es tan cierto, como se pretende todavía a menudo, que el nombre le haya sido impuesto a Pedro por el Jesús terrestre. Puesto que el sentido del nombre está ligado a la idea de iglesia expresada en Mt 16, 18, yo me inclino a atribuir a Jesús resucitado el nombre dado a Pedro. La tradición fija momentos diferentes: Mc 3, 16 sitúa el episodio en el momento de la llamada de los doce, Jn 1, 42 en el primer encuentro, Mt 16. 18 junto a la confesión de fe de Pedro (Jesús no utiliza en ninguna otra parte este nuevo nombre cuando se dirige a Pedro).

11. Este hecho no es suficientemente tomado en consideración, por ejemplo, por Oepke y Cullmann que no razonan más que con la idea de pueblo de Dios.

12. Sobre este tema, ver especialmente los estudios de Strathmann. En

Sea como sea, la palabra de Mt 16, 18-19 atestigua que la iglesia tiene su fundamento en la resurrección de Jesús y que la primera comunidad tiene conciencia de ser la comunidad de los últimos tiempos, contra la cual las potencias del infierno no pueden nada. En esta comunidad, la fuerza del Espíritu, prometida para el final de los tiempos, está obrando a través de la profecía, la oración y los milagros; el bautismo también se celebra como sacramento escatológico para el perdón de los pecados y para la entrada en el pueblo de Dios, pero ahora es administrado «en el nombre de Jesús». También se toma en común la comida, en la alegría y en el regocijo de la espera del Señor.

Pero justamente la comunidad que espera a aquel que debe venir y que gracias a su Espíritu ya está cierta de su presencia, se considera ligada al itinerario y al mensaje del Jesús terrestre; toma sus mandamientos y sus promesas como guías de su propio itinerario sobre la tierra, y lo hace, no a pesar de su esperanza orientada hacia el futuro sino precisamente a causa de ella. Su espera de aquel que ha de venir adquiere su fuerza y su justificación en el conocimiento del pasado y del presente. Desde entonces el gran tema de la misión del cristianismo primitivo será proclamar y extender el mensaje de salvación por la cruz y la resurrección, y la soberanía de Jesucristo sobre la tierra.

3. *La confesión de fe*

Como ya hemos dicho, los acontecimientos pascuales y la certeza de que Jesucristo ha resucitado de entre los muertos hacen de aquel que proclamaba inminente el reino de Dios el objeto mismo del anuncio; el anunciador se convierte en anunciado, aquel que llamaba a la fe es el contenido de la fe. La palabra de Jesús y el evangelio de Jesucristo son desde ahora una sola y mis-

los comentarios sobre la palabra concerniente a Pedro y a la iglesia, las teologías católico-romana y evangélica están hoy mucho más cerca entre sí que hasta hace muy poco tiempo (la «roca» no se refiere a Jesús —así ya Agustín y después de él Lutero— ni a la fe de Pedro o al ministerio de la predicación, como lo han interpretado los reformados, sino a Pedro mismo como jefe de la iglesia). Es cierto que hay opiniones diferentes en cuanto a la autenticidad de esta palabra, pero la divergencia fundamental se refiere a la transmisión del poder de Pedro al obispo de Roma (esta interpretación aparece por primera vez el año 200, pero no será reivindicada por los papas más que a partir de la alta edad media). Cf. O. Cullmann, *Saint Pierre*, 1952, 143 ss, 192 ss.

ma cosa. Muchos consideran este procedimiento como el gran pecado del cristianismo. A partir de ese momento, dicen ellos, el anuncio tan sencillo de Jesús es ahogado por la mitología y la dogmática hasta tal punto que ya en Pablo no se le reconoce. «Vuelta a Jesús» es entonces la gran contraseña. Sin embargo, no habría que ceder demasiado de prisa a este programa y dar por supuesto que se llegará a Jesús por este camino, tan seguro aparentemente. El ejemplo de la teología-de-la-Vida-de-Jesús debería ponernos en guardia. Más prudente sería investigar las motivaciones y el sentido de las confesiones de la cristiandad primitiva en las cuales ha encontrado su expresión la fe.

Las confesiones de fe [13] que el cristianismo primitivo ha enunciado en formulaciones muy diversas, en fórmulas breves de fe y de predicación, en himnos y en oraciones, son esencialmente una respuesta a la palabra de Dios que se ha hecho oir antes. Todas ellas dan a Jesús de Nazaret un título de honor: Cristo (mesías), hijo de David, hijo de Dios, hijo del hombre, señor, es decir portador de la salvación eterna. ¿Le conceden así un honor que sin embargo el Jesús terrestre, como ya hemos visto, no ha reivindicado nunca? El evangelio de Juan da la respuesta a esta pregunta, al hacer decir al mismo tiempo a Jesús, de manera aparentemente muy paradójica: «Yo no busco mi gloria» (Jn 8, 50), y «El que no honra al Hijo, no honra al Padre que le ha enviado» (5, 23). En este sentido, la resurrección y la glorificación de Jesús son alabadas como la obra de Dios que rehabilita en sus derechos de Señor a aquel que ha sido humillado y que se ha hecho obediente hasta la muerte de cruz, dándole el «nombre que está sobre todo nombre», el nombre divino de «Señor»: «Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para la gloria de Dios Padre» (Flp 2, 9-11). Se encuentra el mismo pensamiento en otras confesiones de fe. Dios ha otorgado a Jesús el nombre de Hijo; «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (Heb 1, 5; 5, 5; etc.). Y Pedro, después de su confesión: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios

13. Cf W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen ²1921; W. Staert, *Soter* I, Gütersloh 1933; R. Bultmann, *Theologie*, 48 ss, 123 ss; E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh ³1943, 212 ss; O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, en *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, 47-87; V. Taylor, *The names of Jesus*, London 1954; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 86 ss.

vivo», recibe como respuesta: «No te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 16-17). Entonces comprendemos por qué la tradición evangélica sobre Jesús ha juntado relato y confesión de fe. Muestra así que ha comprendido a Jesús, a través y en todas sus palabras, como *la* palabra de Dios al mundo (Jn 1, 1; 1 Jn 1, 1), a través de y en todos sus actos, como *la* intervención de Dios en el mundo, a través de y en todas sus historias, como *la* decisiva y última historia de Dios con relación al mundo.

La confesión de fe de la comunidad cristiana primitiva resuena de muchas formas, durante el bautismo y la cena eucarística, en la predicación y en la enseñanza, y también en la lucha contra toda doctrina errónea y contra las potencias demoníacas, así como en el testimonio de los mártires [14].

El lenguaje de esta confesión de fe se modifica. Es el lenguaje de una época y de un ambiente determinados, diferente cuando el evangelio es anunciado a los judíos y cuando se encuentra ante las religiones de misterios, con las categorías gnósticas de la salvación, ante la culta religiosidad de los estoicos o ante el culto del emperador. La fe cristiana se adueña, podríamos decir, de las ideas paganas y las «bautiza», pero también el paganismo altera de diversas maneras el elemento cristiano. Así la teología, desde el principio, entra en batalla y, en el interior mismo del cristianismo, comienza la lucha por la verdad, sin llegar a guardarse siempre del error. Ese proceso lleva consigo múltiples niveles y numerosas ramificaciones. No podemos seguirlos aquí en detalle.

Si nos limitamos al comienzo del cristianismo y a los temas que le animaban, comprendemos que el testimonio de la fe primitiva debía tomar esas diversas formas. Los tres primeros evangelios comparados uno con otro muestran ya esta diversidad, pero sobre todo el cuarto e incluso Pablo y los escritos de la época posterior a los apóstoles. Hemos visto cómo el título de *hijo del hombre* ya no era comprensible para el cristianismo helénico y que había desaparecido pronto. Lo mismo el término de *cristos*, o sea el ungido (mesías), se convirtió progresivamente en un nombre propio. El título de *hijo de Dios* adquiere en los medios griegos un nuevo contenido y se convierte más tarde, en la teología, en un término al que se apegarán múltiples especulaciones sobre el ser y sobre la naturaleza divina del salvador. Igualmente el título honorífico de *kirios* (señor) sufre, al pasar del judeo-cris-

14. Cf. O. Cullmann, *Les premières confessions*, 56-66.

tianismo al cristianismo helénico, una profunda transformación [15].

El hecho esencial es que ninguno de los títulos y de los nombres recibidos del judaísmo o tomados de la lengua religiosa del helenismo ha conservado su significación sin cambiar. Cada vez que estas denominaciones se hacen títulos de honor que designan a Jesús de Nazaret, el crucificado y el resucitado, integran en ellos el misterio de su persona y de su historia y adquieren un nuevo sentido. «Mesías-cristo» ya no significa ahora aquel que se manifiesta con poder y que realiza las esperanzas de Israel sino el «humilde» (Mt 21, 5; 11, 29) que ha de sufrir para entrar en su gloria (Lc 24, 26). «Hijo de David» viene a caracterizar su figura humana y terrestre (Mt 1, 1-17; sobre Mc 12, 35-37, cf. p. 221). El «hijo del hombre» que viene sobre las nubes del cielo para juzgar al mundo se convierte en el hombre de esta tierra que es entregado en manos de los hombres (cf. p. 188 y 209 ss). El «hijo de Dios» es «aquel que ha sido probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado» (Heb 4, 14-15), «nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Gál 4, 4), que «aun siendo hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia» (Heb 5, 8; Mt 4, 1-11). Se encuentra el mismo contenido en el himno que nos ha transmitido Pablo (Flp 2, 6-11): el itinerario y la naturaleza de Cristo implican la renuncia a la forma divina, la abnegación total, la condición de esclavo, la obediencia hasta la muerte de cruz. *Este* es el que ha sido exaltado por Dios y el que lleva el nombre que está por encima de todo nombre: «Señor». De nuevo el evangelio de Juan ha expresado esta paradoja a su manera, cuando afirma en el prólogo: «Y la palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como hijo único, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14); o cuando la crucifixión misma de Jesús es considerada como su elevación (3, 14; 12, 32-33) y su resurrección es reconocida por sus discípulos por la señal de los clavos (20, 24-27).

La confesión de fe de los discípulos es siempre la respuesta a la acción de Dios y a la palabra dicha en Jesucristo. Jesús mismo es aquel que pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8, 29; cf. Jn 6, 67). Su respuesta es el rechazo de los caminos que les propone el mundo y el consentimiento a Jesús: «Señor, ¿dónde vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y noso-

15. Algunos exégetas piensan (Bousset, Bultmann) que el título de *kyrios* no ha aparecido más que con el cristianismo helénico. Pero las dudas a este respecto son considerables. Cf. en último lugar E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 93 ss.

tros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 68-69).

En el mismo evangelio, Jesús promete a sus discípulos que el conocimiento de los creyentes progresará. El Espíritu que él enviará debe conducirles hacia la verdad total (Jn 16, 13). Pero este camino hacia el futuro no será nunca más que aquel que remite a la palabra de Jesús, porque el Espíritu «os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14, 26).

Excurso I

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA Y A LA PREHISTORIA DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

En la base de nuestra obra están los tres primeros evangelios, documentos-fuentes que, en la investigación exegética llevan el nombre común de *sinópticos*, porque sus relatos siguen unas líneas tan estrechamente paralelas y concuerdan tan bien que, para compararlos mejor entre sí, se les puede reunir en «sinopsis» (*sin-opsis* = vista de conjunto). Por las razones dadas antes (p. 14), no hemos hecho intervenir a Juan como una fuente independiente, sino solamente en ciertas ocasiones, para aclaraciones complementarias. Es cierto que también el cuarto evangelio contiene indicaciones históricas cuyo valor ha de ser examinado en cada caso, pero palabra e historia están tan profundamente reasumidas en la visión del Señor resucitado y glorificado que nos ha parecido oportuno no fundar nuestro estudio sobre este evangelio de la misma forma que sobre los otros tres. El evangelio de Juan es también el último cronológicamente, puesto que ha debido ser escrito hacia el año 100, mientras que el de Marcos lo habría sido hacia el 70 y los otros dos poco tiempo después, entre 75 y 95 d. C.

Los comienzos de la tradición sobre Jesús quedan muy oscuros para nosotros. El que quiera hacer el estudio de su historia se ve inmediatamente remitido a los sinópticos. Con ellos encuentra la posibilidad de remontar con cierta certeza a sus fuentes literarias y más arriba todavía hasta el período de la tradición oral, preliteraria. Lo primero, por cuanto concierne al problema de las fuentes de los tres primeros evangelios, investigaciones precisas han permitido llegar a un primer resultado importante que es admitido hoy, con razón, por la mayoría de los críticos: la llamada teoría de las dos-fuentes. Según esta teoría: a) el evangelio de Marcos es el más antiguo y ha sido incorporado en la

redacción de los otros dos, aunque de manera diferente; b) además de Mc (representado desde entonces por M), Mt y Lc han utilizado otra fuente común llamada, por su contenido, sobre todo en los medios críticos germánicos, la fuente de los discursos, de los «logia» o de las «sentencias»; se ha tomado la costumbre de indicarla con la letra Q. Esta hipótesis permite, de hecho, explicar mejor los datos siguientes: a) el evangelio de Mc aparece casi por entero en los otros dos; b) la disposición de los materiales en esos dos evangelios es la misma, en sus rasgos esenciales, que en M, a pesar de las numerosas diferencias en el arreglo de los textos; c) hay tal concordancia en la lengua que se puede afirmar la prioridad del segundo evangelio y la dependencia literaria de los otros dos con respecto a él. Al contrario de M, la fuente de los «logia» no ha llegado hasta nosotros como una obra literaria y debe ser deducida de la tradición común a Mt y a Lc. Sólo aceptando la hipótesis de esta segunda fuente se pueden explicar de manera satisfactoria las concordancias, porque en los textos no hay ningún indicio que nos revele que Mt y Lc hayan conocido y utilizado cada uno la obra del otro.

Fuera de M y de Q, Mt y Lc presentan además abundantes materiales que les son propios, por ejemplo, numerosas parábolas (Mt 13; 20, 1-16; 25, 31-46; Lc 10, 29-37; 15, 11-32; 16, 1-8; 19, 31), así como los relatos de la infancia (Mt 1-2, Lc 1-2) y los relatos de apariciones, excepto el del descubrimiento del sepulcro vacío que proviene de M. A causa de estos pasajes propios de Mt y de Lc y que no pueden ser reducidos a M ni a Q, algunos exegetas, sobre todo ingleses, han admitido la existencia de otras fuentes y han propuesto la hipótesis de cuatro fuentes en lugar de dos [1]. Pero esta suposición tiene en contra el carácter particularísimo, desde el punto de vista de la historia de la tradición, de los pasajes propios a Mt y a Lc.

Las dos fuentes, M y Q plantean muchas nuevas preguntas a las que no es posible responder con certeza. Tal es el caso sobre todo con respecto a M: a) el texto de Mc, tal como lo conocemos, contiene también un pequeño número de pasajes que le son propios (por ejemplo, Mc 4, 26-29); b) en ciertos lugares solamente le sigue uno de los otros (por ejemplo, Mc 6, 17-29 = Mt 14, 3-12; todo el pasaje de Mc 6, 45 - 8, 26 falta en Lc; además, solamente éste da el texto paralelo a Mc 9, 38-40; 12, 41-44); c) el hecho de que algunas perícopas, como Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28, presenten en los tres evangelios diferencias

1. Cf. B. H. Streeter, *The four gospels*, London 1924.

notables permite suponer, con una gran verosimilitud, que Mt y Lc han debido tener a su disposición un texto de Mc distinto del que conocemos y ofrece en algunos lugares una versión diferente. Sin embargo el intentar reconstruir un «Marcos primitivo» *(Urmarkus)* no presenta ninguna posibilidad de éxito. En efecto, las observaciones que hemos hecho antes muestran que M también ha recibido, antes y después de su utilización por Mt y Lc, modificaciones y añadidos. Pero son tan poco importantes que casi no es posible a partir de ahí rechazar la hipótesis de las dos fuentes.

Más difícil es responder a las preguntas que plantea Q. Es cierto que esta fuente, contrariamente a M, contenía sobre todos entencias. Pero algunos relatos le pertenecen igualmente (por ejemplo, Mt 4, 1-11 = Lc 1-13; Mt 8, 5-13 = Lc 7, 1-10). Sin embargo Q no ha podido ser un evangelio plenamente terminado. Hubiera hecho falta, por lo menos, un relato continuo de la pasión y un relato pascual. Ahora bien, no hay ningún indicio de ello [2]. Pero no se puede dudar de que esta fuente de logia haya tenido una cierta organización, principalmente temática, que permitía a la comunidad utilizar esta colección, sobre todo para la enseñanza. Sin embargo, esta organización estaba tan poco fijada que Mt y Lc, al integrar Q en sus evangelios, han podido hacerlo con mucha más libertad que con respecto a M [3]. Las diferencias, a veces considerables, entre Mt y Lc, cuando reproducen la tradición que proviene de Q nos autoriza a sacar la conclusión de que la colección de logia existía antes en versiones diferentes (cf., por ejemplo, Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-23; y también las formulaciones diferentes del Padrenuestro: Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). Todo eso muestra que Q estaba todavía relativamente cerca de la tradición oral y que seguía estando influenciada por ella. Esta influencia hay que tenerla siempre en cuenta también para los evangelios. No es posible fechar Q con certeza. Si es cierto que los comienzos de la colección de logia remontan a los primerísimos tiempos del cristianismo, está igualmente claro que algunos trozos han recibido su forma más tarde solamente.

El estilo propio a Mt y a Lc se manifiesta además en la diferente manera que tienen de manejar los textos de M y Q con sus propios materiales. Mt tiende a reunir las sentencias para hacer grandes conjuntos de discursos (sermón de la montaña, 5-7;

2. Cf. N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus:* NTST 2 (1955-1956) 17-32.
3. Ver, en G. Bornkamm, RGG³ II, 737 s, un breve cuadro de los pasajes que se pueden atribuir a Q.

discursos misioneros, 10; parábolas, 13; consignas para la comunidad, 18; discursos a los fariseos, 23; discursos sobre la vuelta de Jesús y parábolas escatológicas, 24-25); la mayoría de las veces con finales estereotipados (7, 28; 11, 1; 13, 53, etc.). Y esos «discursos» los coloca en situaciones que le ofrece el marco de Mc. Lc obra de otra manera. También él respeta el marco de Mc (cf. no obstante las dos grandes modificaciones: Lc 6, 17 - 8, 3, después de Mc 3, 19 y el «relato de viaje» de Lc 9, 51 - 18, 15, después de Mc 9, 41), pero pone más de relieve los datos biográficos, colocando en ellos desordenadamente las diversas sentencias.

Sin embargo, el problema de las fuentes literarias de los evangelios no representa más que una etapa del camino que lleva hasta los orígenes de la tradición relativa a Jesús. La *Formgeschichte* ha sido la que primero ha seguido metódicamente este camino (M. Dibelius y R. Bultmann, entre otros). Ha mostrado que a partir de la manera como los evangelios han sido transmitidos, se podía reconocer todavía con bastante claridad las leyes y las formas de la tradición oral preliteraria. Ha llegado a esta conclusión particularmente importante: al principio de la tradición no hay una secuencia histórica sino perícopas aisladas: tal parábola, tal sentencia, tal historia; los evangelios son los que primero las han encuadrado de manera escénica y colocado en un conjunto estructurado, con procedimientos redaccionales muy sobrios. Estas pequeñas unidades de la tradición deben ser consideradas en ellas mismas. Pueden ser fácilmente clasificadas en géneros diferentes que han adquirido cada uno su forma precisa según su contenido y su utilización en la vida de la comunidad. Se encuentran numerosos paralelismos de estas formas y de estas leyes de la transmisión en el método de enseñanza de los rabinos y la tradición apocalíptica, así como en la tradición popular oral. Para comprender esta observación general, no hace falta ser un erudito.

Todo lector atento puede constatar por sí mismo en los evangelios que parábolas, sentencias proverbiales, entrevistas didácticas, controversias, relatos de milagros, cortas anécdotas, etc., cada uno tiene un estilo determinado. La conclusión de cada perícopa y la manera característica de los relatos (cf. p. 25-26) muestran cuán poco se interesaba la tradición por el aspecto propiamente histórico, por la crónica de los hechos. El historiador debe comenzar por dejar de lado la cuestión de saber qué es lo que ha ocurrido o qué es lo que se ha dicho históricamente. Para nosotros es mucho más importante saber cuál es la relación de cada trozo de la tradición con tal o cual centro de interés o tal expresión deter-

minada de la vida de la comunidad (predicación, instrucción, polémica, apologética, confesión de fe, culto, etc.). Porque no cabe duda de que la transmisión de los evangelios estaba ligada a la vida concreta, que era el fruto de esta vida concreta y que estaba hecha para ella. Por eso hay que preguntarse cuál era el «medio vital» *(Sitz im Leben)* de la tradición; en muchos casos la respuesta es convincente. Con ello se da el primer paso en el terreno de los orígenes de la tradición concerniente a Jesús.

A partir de esta tradición, una historia continua de Jesús no ha aparecido más que con los evangelios, habiendo sido Mc, según parece, el primero en constituirla. Pero también en él, como en los que le han seguido, el interés dominante no es propiamente histórico sino teológico. La tradición concerniente a Jesús está al servicio de la fe y eso es lo que, por lo demás, ha sido siempre desde el principio. Así la investigación científica más reciente se ha consagrado, con un interés creciente, al estudio de las perspectivas teológicas fundamentales de los evangelios, que son tan diferentes para cada uno [4]. No es posible detenernos aquí en estas cuestiones. En todo caso, una cosa es evidente: los evangelios dan, cada uno a su manera propia, una idea no solamente de la tradición concerniente a Jesús, sino también de la apropiación y de la interpretación de esta tradición por la iglesia primitiva judeo-cristiana y pagano-cristiana, y eso en los más variados terrenos.

Es innegable que cada uno de los evangelistas se ha impuesto en la iglesia con diferente éxito, sin que por eso haya que pensar inmediatamente en una «canonización» (el canon de la Biblia no se ha constituido más que, por etapas, a partir del final del siglo segundo). Mt y Lc dan testimonio de ello ya para Mc, pero Lc puede ya hablar en su prólogo (1, 1-4) de «muchos» predecesores de los que, fuera de Mc, no sabemos nada más. Mt fue muy pronto el evangelio-piloto en la iglesia. El cuarto evangelio, de un género muy diferente, es un ejemplo característico del desarrollo ulterior, o al menos de un tipo completamente diferente de la literatura evangélica.

Al lado de nuestros evangelios «canónicos», han continuado formándose otros evangelios. Testigos, los numerosos «apócrifos»

4. Cf., por ejemplo, para Marcos: J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*, 1956; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, 1956; para Lucas: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 1960; para Mateo: G. Bornkamm - G. Barth - H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 1960. K. Stendhal, *The school of st. Matthew*, 1954, muestra que detrás de Mt se encuentra una determinada escuela.

de los que no conocemos, en algunos casos, más que el nombre y en otros nada más que fragmentos [5]. El valor histórico de esta literatura generalmente más tardía es sin embargo de poca importancia. En la mayoría de los casos nos ofrece una tradición en la que pululan los elementos legendarios y tendenciosos. Lo demás que nos ha quedado de la tradición de Jesús, fuera de los evangelios canónicos (en los padres de la iglesia, en los papiros, etc.), cae bajo el mismo juicio: es algo precioso desde el punto de vista de la historia de las iglesias y de las sectas, instructivo para la historia de la tradición, pero no propiamente hablando para la historia cuyas trazas buscamos nosotros y que querríamos aprender a conocer *en* la tradición más antigua. Los numerosos textos coptos descubiertos en 1945-1946 en Nag Hammadi (Egipto), que retienen la atención con toda razón, no han modificado este juicio. En este conjunto, el *Evangelio de Tomás* es para nosotros el más interesante. Contiene 114 logia (pero ningún relato, ninguna historia de la pasión y ningún relato pascual) y ofrece un gran número de interesantes paralelismos con las palabras del Señor referidas por los sinópticos; algunos de esos textos podrían remontar a tradiciones judeo-cristianas y ser relativamente antiguos en algunos casos. Contienen ciertamente también bastantes logia cuyo contenido refleja las ideas gnósticas del siglo segundo.

5. Además de la edición alemana de Henneke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokyphen*, Tübingen 1957, el lector puede consultar A de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1963.

Excurso II

CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LAS INTERPRETACIONES DEL SERMÓN DE LA MONTAÑA

Vamos a recordar, entre las interpretaciones más importantes del sermón de la montaña, aquellas que, en el curso de una larga historia y sobre todo en los tiempos modernos han ejercido una influencia muy grande. Quien esté atento a esta historia se ve inducido a preguntarse si los períodos en los que el sermón de la montaña ha tenido un impacto histórico no han sido siempre aquellos en los que los hombres han oído la llamada y los mandamientos de Jesús de una manera radical y absoluta y han intentado actualizarlos al pie de la letra en un compromiso personal: con el rechazo del juramento, la renuncia a la propiedad, la objección de conciencia. ¿No se trataba de esos momentos históricos en los que se ha producido verdaderamente la ofensiva contra este mundo, haciendo vacilar los cimientos de sus «sacrosantas» tradiciones políticas, sociales, morales y religiosas? ¿no entraba entonces en actividad el sermón de la montaña? ¿o al menos el resplandor de sus llamas, visible y amenazador, no hacía aparecer a la luz del día en cuán peligrosas pendientes había instalado su seguridad la cristiandad, dejando que se apacienten abandonados los rebaños de sus creyentes?

En tales momentos, la ofensiva se dirigía al mismo tiempo contra una iglesia que, garantizando con sus sofismas y con sus especulaciones teológicas el mundo tal como era con su «orden establecido», había en cierta manera guardado bajo llave la energía explosiva del sermón de la montaña. Pensamos ante todo, en este contexto, en la interpretación de Tolstoi. Un atento examen permite darse cuenta inmediatamente de que esta interpretación reduce todos los mandamientos de Jesús a la frase puramente negativa: tú no debes ofrecer resistencia al mal. Partiendo de ahí‘

el estado, el derecho, la propiedad, la cultura no aparecen en Tolstoi más que como intentos o instituciones de la sociedad para resistir al mal, confirmando precisamente con ello su dominación. Por eso, para Tolstoi no se trata verdaderamente del sentido positivo del mandamiento del amor; y no es una casualidad que el sermón de la montaña sea para él una «metafísica de la economía moral»: no se trata verdaderamente de las relaciones del hombre para con Dios y para con su hermano, sino de una especie de técnica de la pasividad que debe conducir al hombre a una existencia racional.

Se sabe que de su protesta contra el mundo establecido, fundada en el sermón de la montaña, Tolstoi no ha llegado a la conclusión de la revolución; ha escogido el camino del ermitaño. El marxismo no era para él más que una tentativa de reemplazar un despotismo por otro. Sin embargo, ha contribuido así a preparar el terreno al comunismo y al bolchevismo. La consigna: «Retirarse del mundo» se ha transformado rápidamente en la de la ofensiva contra el mundo. Y si el movimiento de la revolución proletaria —al contrario de lo que han hecho los iluminados de la época de la reforma, por ejemplo— se ha negado rápidamente a admitir un fundamento religioso y a invocar el sermón de la montaña, no ha dejado de utilizar este sermón para presentarlo, como un espejo, a la sociedad cristiana capitalista:

> Cada instante de vuestra vida práctica ¿acaso no está en contradicción con vuestra teoría? ¿Consideráis como un mal apelar a los tribunales cuando se os ataca? Mas el apóstol escribe que eso está mal. Cuando recibís un golpe en la mejilla izquierda, ¿acaso presentáis la derecha, o no recurrís más bien a los jueces? Mas el evangelio lo prohíbe... La mayoría de vuestros procesos y la mayoría de vuestras leyes civiles ¿no tratan de la propiedad? Mas se os ha dicho que vuestros tesoros no son de este mundo [1].

Como es sabido, tampoco faltan ejemplos en la literatura del socialismo y especialmente del socialismo religioso [2] para mostrar a Jesús como el revolucionario que se ha alzado contra la propiedad, contra la sociedad, contra el régimen estatal, abogado de los oprimidos y de las víctimas de la injusticia y, si no el jefe, al menos el compañero en la lucha por un nuevo orden de la sociedad. Así es como lo han pintado Kautsky [3] y otros, y que ya

1. K. Marx, en Rheinische Zeitung (14 julio 1842) 195 suplemento *Gesamt. Ausgabe* I, 246.
2. Cf. el último: L. Ragaz, *Die Bergpredigt*, 1945.
3. K. Kantsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca 1974.

los jacobinos de la revolución francesa lo habían reivindicado como el *bon sans-culotte*. Nos es fácil denunciar en todas las expresiones de ese tipo una tremenda desfiguración de la figura y del mensaje de Jesús. Pero ¿hemos resuelto con eso el angustioso problema así planteado a la cristiandad, esta cristiandad que siempre ha sabido, y que sabe todavía, tan magistralmente captar y desviar, con la ayuda de su teología, la intención misma de Jesús y preservar así su propia tranquilidad?

La oposición de los cristianos y de los teólogos a cualquier forma de iluminismo anárquico, sobre todo cuando los programas y los sueños revolucionarios se presentan bajo la bandera de Cristo, no es desde luego solamente la expresión de un pernicioso deseo de seguridad; es también el imperativo que nos impone una reflexión histórica y teológica perfectamente legítima y siempre inacabada. Fr. Naumann lo experimentó muy dolorosamente cuando, durante su viaje por Palestina, al comienzo del siglo, tomó conciencia del abismo que separa el medio histórico de Jesús y la situación política, social y cultural de nuestra época dominada por la técnica y, de ahí, la imposibilidad en la que nos encontramos de buscar en Jesús instrucciones concretas para resolver los problemas que tenemos planteados [4].

En la misma época, poco más o menos, Johannes Weiss y Albert Schweitzer hicieron un gran descubrimiento, decisivo para el período siguiente de la teología: la persona y el mensaje de Jesús pertenecen no solamente a un medio histórico distinto del nuestro, sino también a una representación apocalíptica de la historia que es para nosotros una realidad poco familiar. Intentaron, a partir de su descubrimiento, interpretar el sermón de la montaña como la ley de excepción de un mundo ya iluminado por los resplandores del incendio del final de los tiempos y de sus catástrofes cósmicas y por la irrupción inminente del reino de Dios. Eso es lo que Schweitzer quería decir con su expresión, que se ha hecho célebre, de una «ética provisional» de Jesús [5], ética que ha perdido su sentido original por el hecho de que el fin del mundo esperado por Jesús y sus discípulos no ha tenido lugar.

La teología no podía contentarse tampoco con esta explicación tan luminosa a primera vista. En efecto, no cabe duda de que esta interpretación del sermón de la montaña le confiere una atmósfera apocalíptica que no tiene. No es verdad que este sermón

4. Cf. Th. Heuss, *Friedrich Naumann*, 1949, 133 ss.

5. A. Schweitzer, *Das Messianitäts-und Leidengeheimmis Jesu*, 1901 (=1956), 18 ss.

lleve consigo el olor a quemado de la catástrofe cósmica, aunque se trate del mensaje del reino inminente de Dios y de una llamada a la justicia sin la cual nadie podrá entrar en el reino. Digámoslo más bien sin imágines: tal interpretación hace manifiestamente del fin del mundo la motivación de las exigencias de Jesús, cuando no tienen más fundamento que el siguiente: el amor al prójimo y al enemigo, la pureza, la fidelidad y la veracidad son simplemente la voluntad de Dios. La interpretación apocalíptica del sermón de la montaña no manifiesta con bastante claridad el vínculo interno entre las exigencias de Jesús y su mensaje concerniente a la venida del reino de Dios.

Ha sido necesario buscar otras interpretaciones. Para unos, las exigencias de Jesús son interpretadas de una manera completamente equivocada si se las toma como consignas jurídicas para acciones determinadas. El sermón de la montaña pretendería en realidad hacer surgir una nueva disposición de espíritu. Eso es verdad, responderemos nosotros, pero esta antítesis entre disposición de espíritu y acción es indiscutiblemente una falsa pista para salir del apuro en el que nos pone el sermón de la montaña. Porque si hay algo que esté claro en este discurso, se trata de lo siguiente: para Jesús la disposición interior es ya acción e implica constantemente la obediencia hasta en lo concreto. «El que escuche mis palabras y las ponga en práctica...».

Muy distinta es, finalmente, la solución que al problema planteado por el sermón de la montaña se afirma desde la ortodoxia luterana hasta nuestros días. Para ella, el sermón de la montaña no está de ninguna manera orientado directamente a la acción, sino que más bien quiere presentarnos el espejo de nuestros pecados para llevarnos hasta aquel que solo y de manera sustitutiva ha realizado la justicia exigida por Dios. A partir del evangelio, y particularmente de Pablo, el sermón de la montaña debería ser comprendido de la manera siguiente: presenta al hombre único, Jesucristo, que ha cumplido totalmente la ley divina; anuncia el hombre nuevo que nosotros seremos por la fe en la justicia concedida gratuitamente por Cristo[6]. Sin embargo está bien claro que la reflexión sobre la situación en la que nos pone el sermón de la montaña se confunde aquí con la interpretación de las palabras mismas. Si no se les distingue suficientemente, se cae en el peligro de empaquetar sin más el sermón de la montaña en una especie de embalaje dogmático.

6. Cf. también E. Thurneysen, *Die Bergpredigt:* Theol. Existenz heute 46 (1936).

Si se echa una mirada retrospectiva sobre todos estos ensayos, muy diversos, de interpretación del sermón de la montaña, se descubrirá en ellos un rasgo permanente y pernicioso, cuyo efecto, en todo caso, es bien visible. Todos esos ensayos pretenden limitar el alcance práctico del sermón de la montaña; todos ellos contienen un *solamente* que es significativo. La llamada de Jesús se refiere solamente a las circunstancias del mundo (los revolucionarios políticos); es aplicable solamente a la situación de una época todavía no tecnificada y en el cuadro de una concepción apocalíptica de la historia; requiere solamente una nueva disposición de espíritu; es solamente el espejo de los pecados, la descripción del hombre nuevo que es Jesucristo y solamente él. Este *solamente* multiplicado es muy sospechoso. Es como un amortiguador que ha hecho soportable, y por lo mismo ilusorio, el verdadero encuentro con la palabra de Jesús; ésta ha sido ahogada, sin más, en medio de reflexiones históricas o teológicas.

Sin embargo, esta crítica no atañe a la interpretación de Lutero. En efecto, según él, el único y mismo mandamiento del amor impone al cristianismo una acción diversificada: por este amor, el cristiano debe estar dispuesto a sacrificarlo todo y a renunciar a sus derechos; por otra parte, debe ponerse al servicio del prójimo y proteger a la comunidad en el seno de las instituciones del mundo que Dios ha establecido contra el mal. Solamente un malentendido sobre la «doctrina de los dos reinos» podría conducir a abandonar el mundo a su propio sistema de leyes [7].

7. Cf. H. Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus*, 1938; P. Althaus, *Luther und die Bergpredigt:* Luther 1 (1956) 1 ss; H. Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, 1955.

Excurso III

A PROPÓSITO DE LOS TÍTULOS MESIÁNICOS REIVINDICADOS POR JESÚS

a) *El Hijo*

El honorífico título de «Hijo», utilizado en sentido absoluto se repite frecuentemente en las palabras que Jesús pronuncia sobre él mismo en el evangelio de Juan; por el contrario, aparece solamente dos veces en los sinópticos: Mt 11, 27; Mc 13, 32. «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27)[1]. Como se ha observado a menudo, este texto de revelación se presenta en un estilo parecido al de Juan, completamente diferente de las palabras del Señor que se encuentran de ordinario en los sinópticos. Se ve no solamente por la pareja Padre/Hijo, sino también por el concepto de reciprocidad de «conocer»[2]. Este empleo inhabitual del nombre de Hijo no aparece de nuevo más que en otro texto: «Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32).

Es cierto que muy pronto se le han hecho correcciones a este texto, por motivos dogmáticos (Lc le ha dejado de lado), porque esta ignorancia del Hijo era algo chocante. Sin embargo también esta frase, por lo menos en la forma en la que nos ha sido transmitida, revela, precisamente en el empleo del nombre de Hijo,

1. Sobre las diferentes lecturas de este texto, cf. E. Klostermann, *Matthäus*, 103.

2. Para E. Norden, *Agnostos Theos*, 277 ss; M. Dibelius, *Formgeschichte*, 279 ss; R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 171 s et ThWNT I, 713; E. Klostermann, *Matthäus*, 103; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 44 s, entre otros, la sentencia no puede apenas ser considerada como una palabra de Jesús histórico.

las trazas de una cristología de la comunidad primitiva [3]. Cuanto más débil aparece el vínculo que uniría el título mesiánico de Hijo (de Dios) al Jesús histórico hablando de sí mismo, tanto más parece legítimo explicar su utilización a partir del credo de la comunidad, en donde, con referencia al Sal 2, 7, se encuentra en su verdadero puesto.

b) *El siervo de Dios*

Del mismo modo, no tenemos ninguna prueba segura para poder afirmar que Jesús se haya designado a sí mismo como mesías, en el sentido de la profecía del Deútero-Isaías sobre el siervo que sufre (Is 53). Con razón este grande y misterioso poema forma parte de los más preciosos textos cristianos sobre la pasión, con su mensaje del siervo de Dios, sin figura ni belleza, despreciado y abandonado por los hombres, que ha asumido nuestras enfermedades y nuestros sufrimientos, ha sido herido por Dios a causa de nuestros pecados y ha ofrecido su vida como expiación para salvar a la multitud. Pero si es verdad que el texto permite interpretar el misterio de la muerte de Jesús en el sentido de una expiación vicaria, es sorprendente que esta interpretación no aparezca inmediatamente en la tradición primitiva, sino solamente en Hech 8, 32-35; Rom 4, 25; 1 Pe 2, 22-25; Heb 9, 28 y en los escritos posteriores. Incluso en el relato de la pasión no aparecen, como ya hemos visto, más que escasos ecos de Is 53 (cf. p. 165), mientras que abundan las alusiones a los salmos de sufrimiento. Entre las palabras de Jesús que se nos han transmitido, la única que se puede citar es: «Que tampoco el hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10, 45). Sin embargo, con muchos exégetas recientes, se puede ver en esta palabra, que Lucas transmite de una manera más sencilla (Lc 22, 27), una fórmula de predicación de la comunidad palestina primitiva que interpreta el itinerario de la muerte de Jesús en el sentido de Is 53 [4].

3. Cf. W. G. Kümmel, *Verheissung*, 36; G. Harder, *Theol. Viatorum*, 1952, 95 s.

4. Sobre la antigüedad de la sentencia y su derivación de la tradición palestina, cf. J. Jeremias, *Das Lösegeld für viele:* Judaica 3 (1947-1948) 248 s; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955, 117 s. Señalemos que la antigüedad de la fórmula no es una prueba de su autenticidad histórica. Cf. también E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 81 s, quien ha criticado, lo mismo que E. Lohse, la opinión propuesta sobre todo por J. Jeremias (πατς

c) *Hijo de David*

El título de «hijo de David» no aparece en las palabras mismas de Jesús más que en Mc 12, 35-37. Jesús pregunta con qué derecho la doctrina judía afirma que el mesías es hijo de David y le contrapone la palabra del Sal 110: «Oráculo de Yahvé a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies». La escena se termina con la frase: «El mismo David le llama Señor; ¿cómo entonces puede ser hijo suyo?» (Mc 12, 35-37). El sentido de este pasaje parece ser el negarle al mesías el título de hijo de David, puesto que el mismo David ha empleado en las palabras del salmo el título más elevado de «señor». Sin embargo, nos podemos preguntar si esta manera de entender está de acuerdo con las ideas de los evangelios y de la comunidad primitiva, para los que la filiación davídica del mesías no ofrece la menor duda. Más verosímil es la interpretación que hace de la *relación* entre filiación davídica y soberanía señorial del mesías la fuerza de esta palabra: ¿qués ignifica el hecho de que el Señor de David sea al mismo tiempo su hijo? Pero entonces el título de «hijo de David» ya no es utilizado en el sentido judío original, como título para el mesías, sino que presupone el sentido cristiano ulterior, según el cual el origen davídico denota la humanidad y la humillación del mesías, por oposición a su elevación y a su soberanía (Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8; Ignacio Ef 18, 2; 20, 2; Tr 9, 1; Sm 1, 1). Sin embargo, esta refundición y esta nueva aplicación del antiguo título judío remontan ciertamente a reflexiones teológicas de la cristiandad ulterior. De ella proviene también este elemento de la tradición.

d) *El hijo del hombre*

Las palabras del Señor, transmitidas por los sinópticos, en las cuales Jesús evoca al hijo del hombre, no constituyen por ellas mismas una unidad.

1. Un primer grupo habla de la venida del hijo del hombre completamente en el sentido de la espera apocalíptica (Mc 8, 38; 13, 26; 14, 62; Mt 24, 27.37.39.44). El hijo del hombre es el

θεοῦ, en ThWNT 5, 680 s), según la cual la doctrina del mesías que sufre por la multitud se había extendido ya en el judaísmo pre-cristiano y habría proporcionado a Jesús un punto de partida para comprender su mesianidad.

juez y el salvador que ha de venir del cielo a la tierra. Aparecerá de repente, como el relámpago y, como él, se impondrá a la vista de todos. Es necesario estar preparado para su venida. Todos esos pasajes hablan del hijo del hombre en tercera persona. No se dice nada de una identidad entre Jesús y el hijo del hombre, aunque no cupo duda de ello a la comunidad creyente. En cuanto a sus fuentes, estos textos pertenecen todos casi sin excepción a Mc y a la colección de logia. Algunas de estas palabras pueden haber sido formadas por la comunidad. Sin embargo, se puede sostener que Jesús mismo ha hablado de esta forma de la venida del hijo del hombre. Tal es el caso, ante todo, de los pasajes en los que Jesús dice cómo el juez del mundo responderá a los discípulos que sobre la tierra hayan confesado su fe y a los que la hayan renegado (Lc 12, 8-9; Mc 8, 38). Lo notable en este pasaje es la distinción que se hace entre el simple «yo» del Jesús terrestre y el hijo del hombre que va a venir (cf. p. 186 nota 7).

2. Un segundo grupo de sentencias se expresa de manera completamente distinta. Habla de los sufrimientos, de la muerte y de la resurrección del hijo del hombre según el plan de Dios (sobre todo Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33). En contraste con el primer grupo, no se hace mención de su parusía (es decir, de su venida) ni del juicio que tendrá, pero se habla mucho más del tribunal terrestre de los hombres al que el hijo del hombre será entregado, según la voluntad de Dios, antes de que resucite. Aunque no se niegue que Jesús presintiera una muerte violenta, estas predicciones de la pasión y de la resurrección difícilmente pueden ser consideradas como palabras auténticas de Jesús. Presuponen, hasta en los detalles, la historia de la pasión y de la pascua. La diferencia entre esos dos grupos de sentencias es manifiesta. Si el primero no habla de la pasión y de la resurrección del hijo del hombre, el segundo no habla de su venida. Difieren también en cuanto a sus fuentes: el segundo pertenece exclusivamente a la tradición de Marcos y no a la de los logia.

3. Entre esos dos grupos existe un tercero, menos importante en cuanto al número, que no habla ni de la venida ni de los sufrimientos del hijo del hombre. A este grupo pertenecen las palabras que tratan del poder del hijo del hombre de perdonar los pecados (Mc 2, 10), que hablan de él como señor del sábado (Mc 2, 28), que le presentan tratado de comilón y borracho, amigo de publicanos y de pecadores (Mt 11, 19), mas también como aquel que no tiene ni casa ni lugar donde reposar su cabeza (Mt 8, 20). Se ha supuesto que esas palabras no han sido transformadas en afirmaciones mesiánicas más que ulteriormente por

la tradición. Originalmente, el título de «hijo del hombre» no habría figurado aquí, pero sí el de «hijo de los hombres» (o sea, hombre) que habría sido puesto en relación con Jesús únicamente a causa de una mala traducción[5]. Pero, ya para Mc 2, 10.28, esta interpretación es completamente inverosímil. Es más probable que tengamos aquí sentencias de la comunidad que aplican ya al Jesús terrestre la autoridad de Cristo glorificado y que fundan en esta autoridad el derecho a perdonar los pecados y la libertad para con el sábado; este derecho se transfiere luego igualmente a su iglesia (cf. Mt 9, 8). El poder que ejerce también la iglesia no es pues un derecho universal de los hombres. Lo mismo que en Mt 8, 20 la hipótesis de un error de traducción es poco convincente. Según la hipótesis de Bultmann[6], Mt 8, 20 habría sido primitivamente una sentencia de sabiduría sobre la precaria existencia del hombre, opuesta a la tranquilidad de los animales (cf. por ejemplo, Job 14, 1) y habría sido luego aplicada a Jesús como *el* hijo del hombre. Pero no tenemos bastantes textos paralelos para poder aceptar esta interpretación: por otra parte, el procedimiento que habría que admitir para llegar a la utilización de esta palabra en nuestro texto (Mt 8, 20; Lc 9, 58) me parece demasiado complicado.

Me parece más sencillo y más probable que aquí, como también en Mt 11, 19, el título mesiánico haya sido integrado en una palabra del Señor, en la que no se encontraba originalmente. Para llegar a eso hacía falta que, para la comunidad, «Jesús» e «hijo del hombre» hubieran sido identificados, hecho del que la tradición ofrece por lo demás numerosos testimonios y que explica por qué no es raro el que un evangelista emplee simplemente «yo» allí donde otro dice «hijo del hombre» (por ejemplo, Mt 10, 32-33 contra Mc 8, 27).

La concepción muy extendida, según la cual Jesús habría reivindicado su dignidad mesiánica con el título de hijo del hombre [7], plantea en todo caso problemas difíciles a resolver. ¿Habría utilizado intencionadamente un nombre misterioso y con doble sentido, que podía ser comprendido como título mesiánico lo mismo que en el sentido, que no tiene nada de mesiánico, del «hombre» [8]? ¿o es que al designarse así quería invitar a sus oyentes a la «reflexión» [9]? Una y otra hipótesis me parecen inimaginables

5. Cf. J. Wellhausen, *Einleitung*, 128 ss; cf. más arriba, p. 186, nota 7.
6. R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*, 27.
7. Así, entre otros muchos, V. Taylor, *The names of Jesus*, 1954, 25 s.
8. Así ya P. Fiebig, *Der Menschensohn*, 1901, 100.
9. E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (1953), 259.

y ningún texto las apoya. Pero es igualmente difícil admitir que Jesús se haya designado a sí mismo como el hijo del hombre *por venir*. No se encuentra enunciado en ningún sitio cómo hay que entender el vínculo entre la existencia terrestre de Jesús y su figura de juez celeste, y no se ha hablado nunca —ni siquiera en los anuncios de la pasión— de su subida al cielo después de una fase preliminar durante la cual él habría sido simplemente un *messias designatus* [10].

Por todas estas razones, me parece probable que el Jesús histórico no se ha aplicado tampoco a sí mismo el título de «hijo del hombre». Si se pregunta entonces por qué ese título se encuentra tan a menudo, y precisamente en las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo, no se podrá responder más que esto: para la comunidad palestina más antigua, a la que debemos la transmisión de las palabras del Señor, ese título expresaba mejor que todos los demás lo esencial de la fe y debía ser garantizado por la autoridad del mismo Jesús. Que la fe y la espera de la iglesia primitiva hayan marcado fuertemente la manera como han sido formadas en la tradición las palabras del Señor, me parece tanto más comprensible cuanto que se trataba, para la cuestión del hijo del hombre, en el sentido del judaísmo tardío lo mismo que en el sentido del cristianismo primitivo, de un título y de un tema de la certeza y de la espera escatológicas. Se puede pues admitir que los profetas de la comunidad cristiana primitiva han tenido un *rol* importante en la formación de las palabras concernientes al hijo del hombre. Esos profetas proclamaban a la comunidad la palabra del Señor crucificado, resucitado y que volvería. Así el visionario del Apocalipsis de Juan contempla a aquel que «era como un hijo de hombre» (1, 12-16) y recibe de él la palabra que debe anunciar a las iglesias.

10. Estas objecciones han sido presentadas con razón por R. Bultmann, *Theologie*, 29 ss. El mejor trabajo sobre las palabras concernientes al hijo del hombre y su historia en todas las capas de la tradición sinóptica es la monografía completísima de H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

PUBLICACIONES PERIODICAS Y COLECCIONES

BiblZ	Biblische Zeitschrift, Paderbon N.F. 1957 ss.
DBS	*Dictionnaire de la Bible*, Supplément, Paris.
KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen 1955 ss.
NTSt	New Testament Studies, Cambridge 1954 ss.
RevBibl	Revue Biblique, Paris 1892 ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen [3]1956 ss.
RechScRel	Recherches de Science Religieuse, Paris 1910 ss.
TLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1842 ss.
TRu	Theologische Rundschau, Tübingen 1897 ss.
ThWNT	*Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933 ss.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giessen-Berlin 1900 ss.
ZST	Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin 1923 ss.
ZThKirche	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891 ss.

OBRAS CITADAS

W. Bauer, *Wörterbuch*	*Griechich-deutsches Wörterbuch*, Berlin [5]1958.
R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Trad.*	*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen [4]1958.
R. Bultmann, *Theologie*	*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen [2]1958.
O. Cullmann, *Premières confessions*	*Les premières confessions de foi chrétienne*, en *La foi et le dulte de l'église primitive*, Neuchâtel 1963.
O. Cullmann, *Saint Pierre*	*Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel-Paris 1952.
G. Dalman, *Worte Jesu*	*Die Worte Jesu*, Leipzig [2]1930.

M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte*	*Botschaft und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze, Tübingen I, 1953; II, 1956.
M. Dibelius, *Formgeschichte*	*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ^{3}1959.
M. Dibelius, *Jesus*	*Jesus*, Berlin ^{3}1960.
M. Goguel, *Jésus*	*Jésus*, Payot ^{2}1950.
J. Jeremias, *Parábolas*	*Las parábolas de Jesús*, Estella-Salamanca 1971
E. Klostermann, *Markus*	*Das Markusevangelium*, en H. Lietzmann, ed., reed. G. Bornkamm, *Handbuch zum Neuen Testament*, Berlin ^{4}1950.
W. G. Kümmel, *Verheissung*	*Verheissung und Erfüllung*, Zurich ^{2}1953.
E. Percy, *Botschaft*	*Die Botschaft Jesu*. Eine traditionskrische und exegetische Untersuchung, Lund 1953.
J. Schniewind, *Markus*	*Das Evanhelium nach Markus* (*Das Neue Testament Deutsch*), Göttingen ^{5}1949.
J. Schniewind, *Matthäus*	*Das Evangelium nach Matthäus* (ibidem) ^{4}1950.
E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*	*Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich 1955.
J. Wellhausen, *Einleitung*	*Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin ^{2}1911.

OTRAS ABREVIATURAS

Ant. jud.	Antigüedades judías.
M	El texto de Mc utilizado por Mt y por Lc (Excurso I).
I QS	Regla (*séder*) de la secta de Qumrán.
Q	Fuente común a Mt y a Lc, fuera de Mc.
Sal Sn	Salmos de Salomón.
Ignacio	Ef.
	Tr.
	Sm.

INDICE DE MATERIAS

REFERENCIAS BIBLICAS PRINCIPALES

MARCOS

LUCAS

JUAN